بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته
المتقدس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص
وسماته والصلوة على نبيه محمد المويد بسا
طع حججه وواضح بيناته وعلى اله واصحا
به هداة طريق الحق وحماته
فان مبنى علم الشرائع والاحكام واساس
قواعد عقائد الاسلام هو علم التوحيد
والصفات الموسوم بالكلام المنجي عن
غياهب الشكوك وظلمات الاوهام وان
[illegible]

المختصر

المختصر المسمى بالعقائد للشيخ الامام قدوة
علماء الاسلام نجم الملة والدين عمر النسفي
اعلى الله رتبته في دار السلام يشتمل من هذا
الفن على غرر الفوائد ودرر الفرائد في ضمن
فصول هي للدين قواعد واصول واثناء نصوص
هي لليقين جواهر وفصوص مع غاية من
التنقيح والتهذيب ونهاية من حسن التنظيم
والترتيب فحاولت ان اشرحه شرحا يفصل
مجملاته ويبين معضلاته وينشر مطويا
ته ويظهر مكنوناته مع توجيه الكلام في
تنقيح وتنبيه على المرام في توضيح وتحقيق
للمسائل غب تقرير وتدقيق للدلائل اثر
تحرير وتفسير للمقاصد بعد تمهيد وتكثير
للفوائد مع تجريد طاويا كشح المقال عن الا

طالة والاملال ومجانبا عن طرفي الاقتصاد

الاطناب والاخلال والله تعالى الهادي الى

سبيل الرشاد والمسؤول لنيل العصمة والسداد

وهو حسبي ونعم الوكيل اعلم ان الاحكام الشرعية

منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فر

عية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد

وتسمى اصلية واعتقادية والعلم المتعلق

بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام لما

انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق

الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها وبا

لثانية علم التوحيد والصفات لما ان

ذلك اشهر مباحثه واشرف مقاصده و

كانت الاوائل من الصحابة والتابعين ر

ضوان الله تعالى عليهم لصفاء عقائد

هم ببركة صحبة النبي ع وقرب العهد بزمانه

ولقلة الوقائع والاختلافات وتمكنهم من

المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين العلمين

وترتيبهما ابوابا وفصولا وتقرير مقاصدهما

فروعا واصولا الى ان حدثت الفتن بين

المسلمين والبغي على ائمة الدين وظهر اختلاف

الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثر

الفتاوى والواقعات والرجوع الى العلماء

في المهمات فاشتغلوا بالنظر والاستدلا

ل والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد

والاصول وترتيب الابواب والفصول وتكثير

المسائل بادلتها وايراد الشبه باجوبتها

وتعيين الاوضاع والاصطلاحات وتبيين

المذاهب والاختلافات وسموا ما يفيد

معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية
اى الكتاب والسنة والاجماع والقياس له
بالفقه ومعرفة احوال الادلة اجمالا فى
افادتها الاحكام باصول الفقه ومعرفة
العقائد عن ادلتها بالكلام لان عنوان
مباحثه كان قولهم الكلام فى كذا وكذا
ولان مسئلة الكلام كان اشهر مباحثه
واكثرها نزاعا وجدالا حتى ان بعض المتغلبة
قتل كثيرا من اهل الحق لعدم القول بخلق القرآن
ولانه يورث قدرة على الكلام فى تحقيق
الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق للفلسفة
ولانه اول ما يجب على الانسان من العلوم
التى تعلم وتتعلم بالكلام فاطلق عليه هذا
الاسم كذلك ثم خص به ولم يطلق على غيره
تميزا ولانه انما يتحقق بالمباحثة وادا

رة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق با
لتامل ومطالعة الكتب ولانه اكثر العلوم
خلافا ونزاعا فيشتد افتقاره الى الكلام مع
المخالفين والرد عليهم ولانه لقوة ادلته صار
كانه هو الكلام دون ما عداه من العلوم
كما يقال الاقوى من الكلامين هذا هو الكلام
ولانه لابتنائه على الادلة القطعية المؤ
يد اكثرها بالادلة السمعية واشد العلوم
تاثيرا فى القلب وتغلغلا فيه فسمى بالكلام المشتق
من الكلم وهو الجرح وهذا هو كلام القدماء
ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية
وهم المعتزلة
خصوصا مع المعتزلة لانهم اول فرقة
اسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر
الكتاب يتعلق بالخلاف
السنة وجرى عليه جماعة الصحابة رضوان

والموضوع كلام القدماء [illegible] والموضوع [illegible] الكلام [illegible]
والسنة [illegible]
ومن الموجود [illegible] علی [illegible]
[illegible] وهو [illegible]

الله عليهم في باب العقائد وذلك لان رئيسهم
واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري
يقرر ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا
كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن
قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة وهم سموا انفسهم
اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب
المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات
القديمة عنه ثم انهم توغلوا في علم الكلام
وتشبثوا باذيال الفلاسفة في كثير من الا
صول وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى ان
قال الشيخ ابو الحسن الاشعري لاستاذه ابي
علي الجبائي ما تقول في ثلثة اخوة مات
احدهم مطيعا والآخر عاصيا والثالث
صغيرا فقال ان الاول يثاب بالجنة والثاني

يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب
فقال الاشعري فان قال الثالث يا رب لم امتني
صغيرا وما ابقيتني الى ان اكبر فاؤمن بك و
اطيعك وادخل الجنة ماذا يقول الرب
فقال يقول الرب اني كنت اعلم منك لو كبرت لعصيت
فدخلت النار فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا
فقال الاشعري فان قال الثاني يا رب لم
لم تمتني صغيرا لئلا ادخل النار ماذا يقول
الرب فبهت الجبائي وترك الاشعري مذهبه
واشتغل هو ومن تبعه بابطال رأي المعتزلة
واثبات ما وردت به السنة ومضى عليه
الجماعة فسموا اهل السنة والجماعة ثم
لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيها
الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة

شد فصل بهار و گشتم از غصه هلاک
دارم جگری کباب چشم نمناک

فيما خالف فيه الشريعة فخلطوا بالكلام
كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا
من ابطالها وهلم جرا الى ان ادرجوا فيه
معظم الطبيعيات والالهيات وخاضوا في
الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا
اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتأخرين
وبالجملة هو اشرف العلوم لكونه اساس
الاحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية
وكون معلوماته العقائد الاسلامية
وغايته الفوز بالسعادات الدينية والد
نياوية وبراهينه الحجج القطعية المؤيد
اكثرها بالادلة السمعية وما نقل عن
بعض السلف من الطعن فيه والمنع عنه فانما
هو للمتعصب في الدين والقاصر عن تحصيل

اليقين

اليقين والقاصد اي في الكلام افساد عقائد
المسلمين والخائض فيما لا يفتقر اليه من غوا
مض المتفلسفين والا فكيف
يتصور المنع عما هو اصل الواجبات واسا
س المشروعات ثم لما كان مبنى الكلام على
الاستدلال بوجود الصانع وتوحيده وصفا
ته وافعاله ثم منها الى سائر السمعيات
ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود
ما يشاهد من الاعيان والاعراض
وتحقق العلم بها ليتوصل بذلك الى معرفة
ما هو المقصود الاهم فقال قال اهل الحق
وهو الحكم المطابق للواقع يطلق على الا
قوال والعقائد والاديان والمذاهب
باعتبار اشتمالها على ذلك ويقابله

المحدثات على وجود

الباطل وأما الصدق فقد شاع في الأقوا
ل خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق بينهما
بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الوا
قع وفي الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق
الحكم مطابقته للواقع ومعنى حقيته مطا
بقة الواقع إياه وحقائق الأشياء ثابتة
حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو هو كالحيوان
الناطق للإنسان بخلاف مثل الضا حك
والكاتب مما يمكن تصور الإنسان بدونه
فإنه من العوارض وقد يقال إن ما به الشيء
هو هو باعتبار تحققه في الخارج حقيقة
وباعتبار تشخصه هويته ومع قطع النظر
عن ذلك ماهيته والشيء عندنا الموجود
والثبوت والتحقق والكون والوجود ألفاظ

مترادفة معناها بديهي التصور فإن قيل
فالحكم بثبوت حقائق الأشياء يكون لغوا
بمنزلة قولنا الأمور الثابتة ثابتة قلنا
المراد أن حقائق الأشياء وتسميه بالأسماء
من الإنسان والفرس والسماء والأ
رض أمور موجودة في نفس الأمر كما يقال
واجب الوجود موجود وهذا الكلام مفيد
ربما يحتاج إلى البيان ليس مثل قولك الثا
بت ثابت ولا مثل قوله أنا أبو النجم وشعري
شعري على ما لا يخفى وتحقيق ذلك أن الشيء
قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم
عليه بشيء مفيدا بالنظر إلى بعض تلك الا
عتبارات دون البعض كالإنسان إذا أخذ
من أنه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية

مفيدا او اذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق
كان ذلك لغوا والعلم بها اي بالحقائق
من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها متحقق
وقيل المراد العلم بثبوتها للقطع بانه لا علم
بجميع الحقائق والجواب ان المراد الجنس ردا
على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقا
ئق ولا العلم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها
خلافا للسوفسطائية فان منهم من
ينكر حقائق الاشياء ويزعم انها اوهام
وخيالات باطلة وهم العنادية ومنهم
ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقادات
حتى ان اعتقدنا الشيء جوهرا فجوهر
او عرضا فعرض او قديما فقديم او حادثا
فحادث وهم العندية ومنهم من ينكر العلم

بثبوت الشيء ولا ثبوته ويزعم انه شاك
وشاك في انه شاك وهلم جرى وهم
اللاادرية لنا تحقيقا انا نجزم بالضرورة بثبوت
بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان
والزاما انه ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد
ثبت وان تحقق فالنفي حقيقة من الحقا
ئق لكونه نوعا من الحكم شيء من الحقائق
فلم يصح نفيها على الاطلاق ولا يخفى انه
انما يتم على العنادية قالوا الضروريات
منها حسيات والحس قد يغلط كثيرا كا
لاحول فانه يرى الواحد اثنين والصفرا
وي يجد الحلو مرا ومنها بديهيات وقد
يقع فيها اختلافات وتعرض شبه في
حلها الى انظار دقيقة والنظريات فرع

الضروريات فضلا عن فسادها وهذا
اكثر فيها اختلافات العقلاء قلنا غلط الحس
في بعض الاسباب جزئية لا ينافي الجزم في
البعض بانتفاء اسباب الغلط والاختلاف
في البديهي لعدم الالف والخفاء في التصور
لا ينافي البداهة وكثرة الاختلافات
فيها الفساد الانظار لا ينافي حقيقة
بعض النظريات والحق انه لا طريق الى
المناظرة معهم خصوصا اللاادرية لا
هم لا يعترفون بمعلوم ليثبت مجهول بل
الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا او يحترقوا
قوا وسوفسطا اسم للحكمة والعلم
المزخرف والغلط ومنه اشتقت السفسطة
كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوفا

نفت الممكنة ثم اسباب العلم وهو صفة يتجلى
بها المذكور ممن قامت به اي يتضح ويظهر
ما يذكر ويمكن ان يعبر عنه موجودا كا
ن او معدوما فيشمل ادراك الحواس وادرا
ك العقل من التصورات والتصديقات
اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم صفة
توجب تمييزا لا يحتمل النقيض فانه وان كا
ن شاملا لادراك الحواس بناء على عدم
التقييد بالمعاني وللتصورات بناء على انها
لا نقائض لها على ما زعموا لكنه لا يشمل
غير اليقينيات من التصديقات هذا ولكن
ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي
لا يشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن
الخلق اي المخلوق من الملك والانس والجن

بخلاف علم المخالف فانه لذاته لا بسبب من
الاسباب ثلثة الحواس السليمة والخبر
الصادق والعقل بحكم الاستقراء ووجه
الضبط ان السبب ان كان من الخارج فا
لخبر الصادق والا فان كان آلة غير
المدرك فالحواس والا فالعقل فان قيل
السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى
لانها بخلقه وايجاده من غير تأثير للحا
سة والخبر والعقل والسبب الظاهري
كالنار للاحراق هو العقل لا غير وانما الحوا
س والاخبار آلات وطرق في الادراك
والسبب المفضي في الجملة بان يخلق الله تعالى
العلم معه بطريق جري العادة ليشمل المد
رك كالعقل والآلة كالحس والطريق

كالخبر لا ينحصر في الثلثة بل ههنا اشياء
اخر مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر
العقل بمعنى ترتيب المبادي والمقدمات قلنا
هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على
المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة
فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة
عقيب استعمال الحواس جعلها احد الاسباب ولما كا
ن معظم المعلومات الدينية من الخبر الصادق
جعلوه سببا آخر ولما لم يثبت عندهم
الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك
والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفا
صيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات
والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه
سببا ثالثا يفضي الى العلم بمجرد التفات او با

بانضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات
فحملوليته في العلم بان لنا جوعا وعطاشا
وان الكل اعظم من الجزء ولبس نور القمر
مستفاد من الشمس وان السقمونيا مسهل
وان العالم حادث هو العقل وان كان في
باستعانة من الحس فالحواس خمس حاسة
بمعنى القوة الحاسة خمس بمعنى ان العقل
حاكم بالضرورة بوجودها واما الحواس
الباطنة التي يثبتها الفلاسفة فلا يتم
دلائلها على الاصول الاسلامية السمع
وهي قوة مودعة في العصب المفروش
في مقعر الصماخ يدرك بها الاصوات بطريق
وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى
الصماخ بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك

في النفس عند ذلك والبصر وهي القوة المودعة
في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان ثم
تفترقان فتتأديان الى العين يدرك بها الا
ضواء والالوان والاشكال والمقادير و
الحركات والحسن والقبح وغير ذلك مما
يخلق الله تعالى ادراكها في النفس عند استعمال العبد
تلك القوة والشم وهي قوة مودعة في
الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ
الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروا
ئح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية
ذي الرائحة الى الخيشوم والذوق وهي
قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان
يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة
اللعابية التي في الفم بالمطعوم ووصولها

لا العصب واللمس هي قوة منبثة في جميع
البدن يدرك بها الحرارة والبرودة و
الرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند
التماس والاتصال به بكل حاسة منها
اي من الحواس الخمسة يوقف اي يطلع به
على ما وضعت هي اي تلك الحاسة له
يعني ان الله تعالى قد خلق لكل من تلك
الحواس لادراك اشياء مخصوصة كا
لسمع للاصوات والذوق للطعوم
والشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك بالحا
سة الاخرى واما انه يجوز او يمتنع
ذلك ففيه خلاف والحق الجواز لان
ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير
الحواس فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف

الباصرة

الباصرة ادراك الاصوات مثلا فان قيل
اليس الذائقة تدرك حلاوة الشيء
وحرارته معا قلنا لا بل الحلاوة تدرك
بالذوق والحرارة باللمس الموجود في الفم
واللسان والخبر الصادق اي المطابق للوا
قع فان الخبر كلام يكون لنسبة خارج منطا
بقة تلك النسبة فيكون صادقا او لا تطا
بقه فيكون كاذبا فالصدق والكذب على
هذا من اوصاف الخبر وقد يقال ان الخبر
بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به ولا على
ما هو به اي الاعلام بنسبة تامة تطا
بق الواقع او لا تطابقه فيكونان من او
صاف المخبر ومن ههنا وقع في بعض الكتب
الخبر الصادق بالموصوف وفي بعضها الخبر الصادق

اى الكلام بالاضافة على نوعين احدهما
المتواتر سمى بذلك لانه لا يقع دفعة بل
على التعاقب والتوالى وهو الخبر الثابت
على السنة قوم لا يتصور تواطئهم اى لا
يجوز العقل توافقهم على الكذب ومصداقه
وقوع العلم من غير شبهة وهو بالضر
ورة موجب للعلم الضرورى كالعلم بالملوك
الخالية بالازمان الماضية والبلدان
النائية يحتمل العطف على الملوك وعلى
الازمنة والاول اقرب وان كان البعد
فههنا امران احدهما ان المتواتر موجب
للعلم وذلك بالضرورة فانا نجد انفسنا
عالمين بوجود مكة وبغداد وانه ليس الا
بالاخبار والثانى العلم الحاصل ضرورى

وذلك لانه يحصل للمستدل وغيره حتى للصبيان
الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب
المقدمات واما خبر النصارى بقتل عيسى عم
واليهودى بتابيد دين موسى عم فتوا
تره فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن
وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين وايضا
جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب
المجموع لانه نفس الاحاد قلنا ربما يكون
مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد كقوة
الحبل المؤلف من الشعرات فان قيل الضرور
يات لا يقع فيها التفاوت والاختلاف
ونحن نجد العلم بان الواحد نصف الاثنين
اقوى من العلم بوجود اسكندر والمتواتر قد
انكر افادته العلم جماعة من العقلاء كا

لسمية والبداهة قلنا ممنوع بل ربما يتفاوت
أنواع الضروري بواسطة التفاوت في الإلف
والعادة والممارسة والإخطار بالبال والتصو
رات لأطراف الأحكام وقد يختلف فيه مكابرة
وعنادا كالسوفسطائية في جميع الضروريات
والنوع الثاني خبر الرسول المؤيد أي الثابت
رسالته بالمعجزة والرسول إنسان بعثه
الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الأحكام وقد يشترط
فيه الكتاب بخلاف النبي عم فإنه أعم والمعجزة
أمر خارق للعادة قصد بها تصديق
من ادعى أنه رسول الله تعالى وهو أي خبر الر
سول يوجب العلم الاستدلالي أي الحاصل
بالاستدلال أي النظر في الدليل وهو الذي
يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوب

خبري

خبري وقيل قول مؤلف من قضايا يستلزم لذا
ته قولا آخر فعلى الأول الدليل على وجود الصانع
هو العالم وعلى الثاني قولنا العالم حادث
وكل حادث فله صانع وأما قولهم الدليل هو
الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر فبالثاني
وهذا أما كونه موجبا للعلم فللقطع بأن
من أظهر الله تعالى المعجزة على يده تصديقا
له في الدعوى للرسالة كان صادقا فيما أتى
به من الأحكام وإذا كان صادقا يقع العلم
بمضمونها قطعا وأما أنه استدلالي فلتوقفه
على الاستدلال واستحضار أنه خبر من ثبت
رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو
صادق ومضمونه واقع والعلم الثابت به
أي الخبر الرسول عم أيضا يضاهي أي يشابه العلم

الثابت بالضرورة كالمحسوسات والبرهانيات
والمتواتر في اليقين اى عدم احتماله النقيض
والثبات اى عدم احتمال الزوال بتشكيك
المشكك فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق
الجازم الثابت والا لكان جهلا او ظنا
او تقليدا فان قيل هذا انما يكون في المتو
اتر فقط فيرجع الى القسم الاولى قلنا الكلام
فيما علم انه خبر الرسول بان سمع من فيه
او تواتر عنه ذلك او بغير ذلك ان امكن
واما خبر الواحد فانما لم يفد العلم لعروض
الشبهة في كونه خبر الرسول ص فان قيل
فاذا كان الحاصل متواترا او مسموعا من في
رسول الله ص كان العلم ضروريا كما الحكم
في المتواتر والحسيات على الاستدلاليات

قلنا

قلنا العلم الضروري من المتواتر هو العلم بكون
نه خبر الرسول ص لان هذا المعنى هو الذي
تواتر الاخبارية وفي المسموع من في الرسول
ص هو ادراك الالفاظ وكونها كلام الرسول ص
والاستدلالي هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله
لوله مثاله قوله عليه الصلوة والسلام البينة
على المدعي واليمين على من انكر علم بالتواتر
انه خبر الرسول ص وهو ضروري ثم علم منه
انه يجب ان يكون البينة على المدعي وهو استدلا
لالي فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا
ينحصر في النوعين بل قد يكون خبر الله تعالى او خبر
اهل الاجماع او الخبر المقرون بما يرفع
احتمال الكذب كالخبر بقدوم زيد عند تسارع
قومه الى داره قلنا المراد بالخبر الكون

سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا مع
قطع النظر عن القرائن المفيدة للتعيين بدلا
لة العقل فخبر الله تع او خبر الملك انما يكون
مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا
وصل اليهم من جهة الرسول ص فحكمه حكم
رسول ص وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر
وقد يجاب عنه بانه لا يفيد بمجرده بل با
لنظر في الادلة الدالة على كون الاجماع
حجة قلنا كذلك خبر الرسول ص وهذا اخر
استدلالنا واما العقل وهو قوة للنفس
بها تستعد للعلوم والادراكات وهو المعنى
بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند
سلامة الآلة وقيل هو جوهر يدرك به الغا
ئبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة فهو

سبب

سبب للعلم ايضا صرح بذلك لما فيه من
خلاف السمنية والملاحدة في جميع النظر
يات وبعض الفلاسفة في الالهيات بناء
على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء والجواب
ان ذلك لفساد النظر فلا ينافي كون النظر
الصحيح من العقل مفيدا للعلم على ان ما ذكر
تم استدلال بنظر العقل ففيه اثبات ما نفيتم
فيتناقض فان زعموا انه معارضة للفاسد
بالفاسد قلنا اما ان يفيد شيئا فلا يكون
فاسدا او لا يفيد فلا يكون معارضة
فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان
ضروريا لم يقع فيه خلاف كما في قولنا
الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا
فيلزم اثبات النظر بالنظر وانه دور قلنا

الضروري قد يقع فيه خلاف اما لعدم
او لقصور في الادراك فان العقول متفاوتة
بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء والاستدلال
من الاثار وشهادة من الاخبار والنظري
قد يثبت بنظر مخصوص لما يعبر عنه بالنظر
كما يقال قولنا العالم متغير حادث نظر يفيد
للعلم بحدوث العالم بالضرورة قطعا و
ليس ذلك بخصوصية النظر بل لكونه صحيحا
مقرونا بشرائط فيكون كل نظر صحيح مقرون
بشرائط مفيدا للعلم وفي تحقيق هذا المنع
زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب وما ثبت
منه اي من العلم الثابت بالعقل بالبديهة
اي بادر التوجه من غير احتياج الى التفكر
فهو ضروري كالعلم بان كل الشيء اعظم من

جزئه فانه بعد تصور معنى الكل والجزء لا
يتوقف على شيء ومن توقف فيه حيث
زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون
اعظم فهو لم يتصور معنى الجزء والكل وما ثبت بالا
ستدلال اي بالنظر الى الدليل سواء كان
استدلالا من العلة على المعلول كما اذا راى
نارا فعلم ان لها دخانا او من المعلول على العلة
كما اذا راى دخانا فعلم ان هناك نارا
وقد يخص الاول باسم التعليل والباقي
بالاستدلال فهو اكتسابي اي حاصل بالكسب
وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف
العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات
وكالاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك
في الحسيات فالاكتسابي اعم من الاستدلالي

لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلالي
اكتسابي ولا عكس كالابصار الحاصل
بالقصد والاختيار واما الضروري فقد يقال
في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله
مقدورا للمخلوق وقد يقال في مقابلة
الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر
ونظر في دليل فمن ههنا جعل بعضهم العلم
الحاصل بالحواس اكتسابيا اي حاصلا بمباشرة
الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا
اي حاصلا بدون الاستدلال فظهر انه لا
تناقض في كلام صاحب البداية قال ان
العلم الحادث نوعان ضروري وهو ما يحدثه
الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه واختياره
كالعلم بوجوده وتغير احواله واكتسابي

وهو ما يحدثه الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد
وهو مباشرة اسبابه واسبابه ثلثة
الحواس السليمة والخبر الصادق والنظر العقلي
ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري
يحصل باول النظر من غير تفكر كالعلم بان الكل
اعظم من الجزء واستدلالي يحتاج فيه الى
نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية
الدخان والالهام المفسر بالقاء معنى في
القلب بطريق الفيض ليس من اسباب المعرفة
بصحة الشيء عند اهل الحق حتى يرد به الاعتر
اض على حصر الاسباب في الثلثة وكان
الاولى ان يقول اسباب العلم بالشيء الا انه
حاول التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعر
فة واحد كما اصطلح عليه البعض من تخصيص

العلم بالمركبات والكليات والمعرفة بالبسائط
والجزئيات الا ان يخص الصحة بالذكر
فما لا وجه له ثم الظاهر انه اراد ان الا
لهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق
ويصلح للالزام على الغير والا فلا شك انه
قد يحصل به العلم وقد ورد القول به في الخبر
حكى عن كثير من السلف واما الخبر الواحد
العدل وتقليد المجتهد فقد يفيدان الظن
والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال فكا
نه اراد بالعلم ما لا يشملها والا فلا
وجه لتخصيص الاسباب في الثلثة والعالم اي
سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به
الصانع يقال عالم الاجسام وعالم الا
عراض وعالم النبات وعالم الحيوان

الى

الى غير ذلك فيخرج صفات الله تعالى لانها
ليست غير الذات كما انها ليست عينها بجميع
اجزائه من السموات وما فيها والارض وما
عليها محدث فيخرج من العدم الى الوجود
بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا
للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السماوات
بموادها وصورها واشكالها وقدم العنا
صر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى
انها لم تخل قط عن صورة نعم اطلقوا القول
بحدوث ما سوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج
الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه ثم اشار
الى حدوث العالم بقوله اذ هو اي العالم
اعيان واعراض لانه ان قام بذاته فعين
والا فعرض وكل منهما حادث لما سنبين

ولم يتعرض له المصنف لان الكلام فيه طويل لا
يليق بهذا المختصر كيف وهو مقصور على المتبا
در دون الدلائل فالاعيان ما اى ممكن
يكون له قيام بذاته بقرينة جعله من اقسام
العالم ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين
ان يتحيز بنفسه غير تابع لتحيز الجوهر الذي
هو موضوعه اى محله الذي يقومه ومعنى
وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده
في نفسه هو وجوده في الموضوع ولهذا يمتنع
الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز
فان وجوده في نفسه امر ووجوده في الحيز
امر آخر ولهذا ينتقل عنه وعند الفلاسفة
معنى قيام الشيء بذاته استغناؤه عن محل يقومه
ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به بحيث

يصير الاول نعتا والثاني منعوتا سواء كان
متحيزا كما في سواد الجسم او لا كما في صفات
المجردات وهو اى ما له قيام بذاته من
مركب من جزئين فصاعدا وهو الجسم عند
البعض لا بد من ثلثة اجزاء لتحقق الابعاد
الثلثة اعنى الطول والعرض والعمق وعند
البعض من ثمانية لتحقق تقاطع الابعاد
على الزوايا القائمة وليس هذا نزاعا لفظيا
راجعا الى الاصطلاح حتى يدفع بان لكل احد
ان يصطلح على ما شاء بل هو نزاع في ان
المعنى الذي وضع لفظ الجسم بازائه هل
يكفي فيه التركيب من جزئين ام لا احتج
الاولون بانه يقال لاحد الجسمين اذا زيد
عليه جزء واحد انه اجسم من الآخر فلولا

ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار
بمجرد زيادة الجزء ازيد من الجسمية وفيه
نظر لانه نشأ فضل من الجسامة بمعنى الضخامة
وعظم المقدار يقال جسم الشيء اي عظم فهو جسيم
وجسام بالضم والكلام في الجسم الذي هو
اسم لا صفة او غير مركب كالجوهر الفرد يعني
الذي لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما
ولا فرضا وهو الجزء الذي لا يتجزى والجوهر الفرد
وهو الجوهر احترازا عن ورود النقض فان ما
لا تركيب فيه عقلا في الجوهر غير الجزء الذي
لا يتجزى بل لا بد من ابطال الهيولى والصورة
والعقول والنفوس المجردة ليتم ذلك وعند
الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد اعني الجزء
الذي لا يتجزى وتركب الجسم انما هو من الهيولى

والصورة

والصورة واقوى ادلة اثبات الجزء انه لو وضع
كرة حقيقية على سطح حقيقي لماسته الا
بجزء غير منقسم اذ لو ماسته بجزئين لكان فيها
خط بالفعل فلم يكن كرة حقيقية واشهرها
عند المشايخ وجهان الاول انه لو كان
كل عين منقسما لا الى نهاية لم تكن الخردلة
اصغر من الجبل لان كلا منهما غير متناهي
الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة الا
جزاء وقلتها وذلك انما يتصور في المتناهي
والثاني ان اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته و
الا لما قبل الافتراق فالله تعالى قادر ان يخلق
فيه الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزى لان
الجزء الذي تنازعنا فيه ان امكن افتراقه
لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز وان لم

يكن ثبت المدعى والكل ضعيف اما الاول
فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو
وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان حلولها في المحل
حلول الزماني حتى يلزم من عدم انقسامها
عدم انقسام المحل واما الثاني والثالث
الفلاسفة لا يقولون بان الجسم متألف
من اجزاء بالفعل وانها غير متناهية وليس
فيه بحسب اجزاء اصلا وانما العظم
والصغر باعتبار المقدار القائم به ولا
فتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء
واما ادلة النفي ايضا فلا يخلو عن ضعف وهذا
قال الامام الرازي في هذه المسئلة الى التوقف
فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا
نعم في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من

ظلمات

ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهيولى والصورة
المؤدى الى قدم العالم ونفي حشر الاجسام
وكثير من اصول الهندسة المبني عليها دوام
حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام
عليها والعرض ما لا يقوم بذاته بل بغيره
بان يكون تابعا له في التحيز او مختصا به
اختصاص الناعت بالمنعوت على ما سبق
لا بمعنى انه لا يمكن تعقله بدون المحل
على ما وهم فان ذلك انما هو في بعض
الاعراض ويحدث في الاجسام والجواهر
قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات
الله تعالى كالالوان واصولها قيل السواد
والبياض وقيل الحمرة والخضرة والصفرة
ايضا والبواقي بالتركيب والاكوان هي

جتماع والافتراق والحركة والسكون والطعوم
وانواعها تسعة وهي المرارة والحرافة و
الملوحة والعفوصة والحموضة والقبض
والحلاوة والدسومة والتفاهة ثم
يحصل بحسب التركيب انواع لا تحصى والروا
يح وانواعها كثيرة وليست لها اسماء
مخصوصة والاظهر ان ما عدا الاكوان لا
يعرض الا للاجسام واذا تقرر ان العالم
اعيان واعراض والاعيان اجسام وجوا
هر فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها
بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد
الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها
بالدليل وهو طريان العدم كما في اضداد
ذلك فان القدم ينافي العدم لان القديم

ان كان واجبا لذاته فظاهر والا لزم استناده
اليه بطريق الايجاب اذ الصادر عن الشيء با
لقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة
والمستند الى الموجب القديم قديم ضرورة
امتناع تخلف المعلول عن العلة واما الا
عيان فلانها لا تخلو عن الحوادث وكل ما
لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما المقدمة
الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون
وهما حادثان اما عدم الخلو عنهما فلا
ن الجسم او الجوهر لا يخلو عن الكون في حيز فان
كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه
فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في ذلك
الحيز بل في حيز آخر فمتحرك وهذا معنى قولهم
الحركة كونان في آنين في مكانين والسكون

كونين في مكان واحد فان قيل يجوز ان
لا يكون مسبوقا بكون آخر اصلا كان آن
الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون
ساكنا قلنا هذا المنع لا يضر بالمقصود من
تسليم المدعى على ان الكلام في الاجسام التي
تعددت فيها الاكوان وتجددت عليها الا
عصار والازمان واما حدوثهما فلان
كلا منهما من الاعراض وهي غير باقية وان
ماهية الحركة لما فيها من انتقال حال الى
حال تقتضي المسبوقية بالغير والازلية تنا
فيها ولان كل حركة فهي على التقضي وعدم
الاستقرار وكل سكون فهو جائز الزوال لا
ن كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة
وقد عرفت ان ما جاز عدمه امتنع قدمه

واما المقدمة الثانية فلان ما لا يخلو عن الحوا
دث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الا
زل وهو محال وههنا ابحاث الاول انه لا د
ليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام
وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا
يكون متحيزا اصلا كالعقول والنفوس المجردة
التي يقول بها الفلاسفة والجواب ان المدعى
حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات
وهو الاعيان المتحيزة والاعراض لان ادلة
وجود المجردات غير تامة على ما بين في المطولات
الثاني ان ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الا
عراض اذ منها ما لم يدرك بالمشاهدة حد
وثه ولا حدوث اضداده كالاعراض القا
ئمة بالسموات من الاشكال والامتدادات والا

ضوآء والجواب ان هذا غير مخل بالغرض لان
حدوث الاعيان يستلزم حدوث الاعرا
ض ضرورة انها لا تقوم الا بها الثالث ان
الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى
يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث
فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن
استمرار الوجود في ازمنة مقدرة غير
متناهية في جانب الماضي ومعنى ازلية الحر
كات الحادثة انه ما من حركة الا وقبلها
حركة اخرى لا الى بداية وهذا هو مذهب
الفلاسفة وهم يسلمون انه لا شيء من جز
ئيات الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة
المطلقة والجواب انه لا وجود للمطلق
الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع

حدوث كل من الجزئيات الرابع انه لو كان
كل جسم في حيز لزم تناهي الاجسام لان الحيز
هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح
الظاهر من المحوي والجواب ان الحيز عند المتكلمين
هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وينفذ
فيه ابعاده ثم لما ثبت ان العالم محدث ومعلوم
ان المحدث لا بد له من محدث ضرورة امتناع
ترجح احد طرفي الممكن من غير مرجح ثبت
ان له محدثا والمحدث للعالم هو الله تعالى
الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده
من ذاته لا يحتاج الى شيء اصلا اذ لو كان جا
يز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح
لان يكون محدثا للعالم ومبدأ له مع
ان العالم اسم لجميع ما يصلح وجود مبدأ له

وقريب من هذا ما يقال ان مبدأ الممكنات
باسرها لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا
لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها و
قد يتوهم ان هذا الدليل على وجود الصانع
في غير افتقار الى ابطال التسلسل وليس كذلك
بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان
التسلسل وهو انه لو ترتبت سلسلة الممكنات
لا الى نهاية لاحتاجت الى علة وهي لا يجوز
ان يكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون
الشيء علة لنفسه ولعلله بل خارجا عنها
فيكون واجبا فتنقطع السلسلة ومن مشهور
الادلة برهان التطبيق وهو ان نفرض من
المعلول الاخير وهو الذي لا يكون علة لشيء
اصلا الى غير النهاية جملة ومما قبله

ته

بواحد مثلا الى غير النهاية جملة اخرى ثم
نطبق الجملتين بان نجعل الاول من الجملة الاولى
بازاء الاول من الجملة الثانية والثاني
بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من الاولى
واحد من الثانية كان الناقص كالزائد وهو
محال وان لم يكن فقد وجد من الاولى ما لا يو
جد بازائه شيء في الثانية فتنقطع الثا
نية وتتناهى ويلزم منه تناهي الاول
لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه
والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون
متناهيا بالضرورة وهذا التطبيق انما
يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ما هو
وهمي محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم
فلا يرد النقض بمراتب العدد بان يطبق

جملتان احدهما من الواحد لا الى نهاية والثا
نية من الاثنين لا الى نهاية كالمعلومات
الله تعالى ومقدوراته فان الاولى اكثر من
الثانية مع لا تناهيهما وذلك لان معنى
لا تناهي الاعداد والمعلومات والمقدو
رات انها لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه
آخر لا بمعنى ان ما لا نهاية له يدخل في
الوجود فانه محال الواحد يعني ان الصانع
العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم
واجب الوجود الا على ذات واحدة والمشهور
في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع
المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة
الا الله لفسدتا وتقريره انه لو امكن الهان
لامكن بينهما تمانع بان يريد احدهما

حركة زيد والآخر سكونه لان كلا منهما
في نفسه امر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل
منهما اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المراد
ين وحينئذ اما ان يحصل الامران فيجتمع الضدان
او لا فيلزم عجز احدهما وهو امارة الحدوث
والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج
فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم
للمحال فيكون محالا وهذا تفصيل ما يقال
ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر
لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر وبما ذكر
اندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا
على ان لا تمانع او يكون الممانعة والمخالفة
غير ممكن لاستلزامهما المحال او
ان يمتنع اجتماع الارادتين كارادة الوا

حركة زيد وسكونه معا واعلم ان قوله
تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
حجة اقناعية والملازمة عادية
على ما هو اللائق بالخطابيات فان العادة
جارية بوجود التمانع والتغالب عند
تعدد الحاكم على ما اشير اليه بقوله تعالى
ولعلا بعضهم على بعض والا فان اريد
الفساد بالفعل اى خروجهما عن هذا النظام
المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز
الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكا
ن الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص
شاهدة بطي السموات ورفع هذا النظام
فيكون ممكنا لا محالة لا يقال الملازمة
قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى

انه

انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع
في الافعال فلم يكن احدهما صانعا
فلم يوجد مصنوع لانا نقول امكان التمانع
لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا
يستلزم انتفاء المصنوع على انه يرد منع
الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل
ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان
فان قيل مقتضى كلمة لو ان انتفاء الثاني
في الماضي بسبب انتفاء الاول فلا يفيد الا
الدلالة على انتفاء الفساد في الزمان
بسبب انتفاء التعدد قلنا نعم هذا بحسب اصل
اللغة لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء
الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة
على تعيين زمان كما في قولنا لو كان العالم

قديما لكان غني متعز والاية من هذا القبيل
وقد يشتبه على البعض الاذهان حد الاشتما
لشيء بالاخر فينقطع الخبط القديم هذا التصريح
بما علم التزاما اذ الواجب لا يكون الا قديما
اي لا ابتداء لوجوده اذ لو كان حادثا مسبوقا
بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة حتى
وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان
لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين
وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق
فان بعضهم على ان القديم اعم لصدقه
على صفات الواجب واستحاله تعدد
الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد
الذوات القديمة في كلام بعض المتاخرين
كالامام حميد الدين القزويني ومن تبعه

تصريح بان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى
وصفاته واستدلوا على ان كل ما هو قديم
هو واجب لذاته بانه لو لم يكن واجبا لذاته
لكان جائز العدم في نفسه فيحتاج في وجوده
الى مخصص فيكون محدثا اذ لا نعني بالمحدث الا
ما يتعلق وجوده بايجاد شيء اخر ثم اعترضوا
بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت
باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى
فاجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء
هو نفس تلك الصفة وهذا كلام في غاية
الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته
مناف للتوحيد والقول بامكان الصفات
ينافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث فان
زعموا انها قديمة بالزمان بمعنى عدم مسبوقيته

بالعدم وهذا لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى
الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول اسناده
اليه الفلاسفة من اقسام كل من القدم
والحدوث الى الذاتي والزماني وفيه نقض
لكثير من القواعد وسياتي لهذا زيادة تحقيق
ان الله تعالى الحي القادر العليم السميع البصير
الشائي المريد لان بداهة العقل جازمة
بان محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام
المحكم مع ما يشتمل عليه من الافعال المتقنة
والنقوش المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفا
ت على ان اضدادها نقائص يجب تنزيهه
تعالى عنها وايضا قد ورد الشرع بها وبعضها
مما يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك
والشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع

وكلامه

٢

وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت
الشرع عليه ليس بعرض لان القوم بين ابدا
يفتقر الى محل يقومه فيكون ممكنا ولانه
يمتنع بقاؤه والا لكان البقاء العرض معنى قائما
فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لان قيام
العرض بالشيء معناه ان تحيزه تابع لتحيزه والعر
ض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته
وهذا مبني على ان بقاء الشيء معنى زائد
على وجوده وان القيام معناه التبعية في
التحيز والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم
زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة الى
الزمان الثاني ومعنى قولنا وجد ولم يبق
انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا
في الزمان الثاني وان القيام هو الاختصاص

الناعت كما في اوصاف البارى تعالى وانتفا
الاجسام في كل آن مشاهدة بقاها بتجدد
الامثال ليس ابعد من ذلك في العرض
نعم تمسكهم من قيام العرض بالعرض بسرعة
الحركة وبطوها ليس بتام اذ ليس هناك
شئ هو الحركة واخر هو سرعة او بطو بل
هناك حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى البعض
الحركات سريعة وبالنسبة الى البعض بطيئة
وهذا تبين ان ليس السرعة والبطو نوعين
مختلفان من الحركة اذ الانواع الحقيقية
لا تختلف بالاضافات واما الجسم لانه مركب
متحيز وذلك امارة الحدوث والجوهر
اما عندنا فلانه اسم للجزء الذى لا يتجزى
وهو متحيز وهو جزء من الجسم والله تعالى

تعالى

تعالى عن ذلك واما عند الفلاسفة فلا
نهم وان جعلوه اسما للموجود لا في الموضوع
مجردا كان او متحيزا لكنهم جعلوه من اقسام
الممكن وارادوا به الماهية الممكنة التي
اذا وجدت كانت لا في موضوع واما
اذا اريد بهما القايم بذاته والموجود لا
في موضوع فانما يمتنع اطلاقهما على
الصانع من جهة عدم ورود الشرع
بذلك مع تبادر الفهم منهما الى المركب
والمتحيز وذهاب المجسمة والنصارى الى
اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذى يجب
تنزيهه عنه فان قيل فكيف يصح اطلاق
الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك
مما لم يرد به الشرع قلنا بالاجماع وهو

وهو من الادلة الشرعية وقد يقال ان
الله تعالى والواجب والقديم الفاظ مترادفة
والموجود لازم للواجب واذا اشرع [اوردة] با
طلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق ما يرا
دفه من تلك اللغة او من لغة اخرى وما
يلازم وفيه نظر ولا مصور اى ذى صو
رة وشكل مثل صورة انسان او فرس لا
ن ذلك من خواص الاجسام يحصل لها بوا
سطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود
والنهايات ولا محدود اى ذى حد ونها
ية ولا معدود اى ذى عدد وكثرة يعنى
ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير ولا
المنفصلة كالاعداد وهو ظاهر ولا متبعض
ولا متجز اى ذى ابعاض واجزاء ولا مركب

منهما لما فى كل ذلك من الاحتياج المنافى
للوجوب فما له اجزاء يسمى باعتبار تالفه
منها مركبا وباعتبار انحلاله اليها
متبعضا ومتجزيا ولا متناه لان ذلك
من صفات المقادير والاعداد ولا يوصف
بالماهية اى بالمجانسة للاشياء لان
معنى قولنا ما هو من اى جنس هو والمجانسة
توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة
فيلزم التركيب ولا بكيفية من اللون والطعم
والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات
الاجسام وتوابع المزاج والتركيب ولا
يتمكن فى مكان لان التمكن عبارة عن
نفوذ فى بعد آخر متوهم او متحقق يسمى

المكان والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم
او بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء والله
تعالى منزه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه
التجزي فان قيل الجوهر الفرد متحيز ولا بعد
فيه ولا امكان متحيزا قلنا التمكن اخص
من التحيز لان الحيز هو الفراغ المتوهم الذي
يشغله شيء ممتدا او غير ممتد فما ذكر
دليل على عدم التمكن في المكان واما الدل
يل على عدم التحيز فهو انه لو تحيز فاما في الا
زل فيلزم قدم التحيز او لا فيكون محلا
للحوادث وايضا اما ان يساوي الحيز او
ينقص عنه فيكون متناهيا او يزيد عليه
فيكون متجزيا واذا لم يكن في مكان لم يكن
في جهة لا علو ولا سفل ولا غيرهما لان لها

حدود واطراف لا مكنة او نفس الامكنة باعتبار
عروض الاضافة الى شيء ولا يجري عليه الز
مان لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد
يقدر به متجدد اخر وعند الفلاسفة
عن مقدار الحركة والله تعالى منزه عن ذلك
واعلم ان ما ذكره المص في التنزيهات بعضها يغني
عن بعض الا انه حاول التفصيل والتوضيح في
ذلك قضاء لحق الواجب في باب التنزيه ورد
على المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال
والطغيان بابلغ وجه واوكده فلم يبال
بتكرير الالفاظ المترادفة والتصريح بما علم
بطريق الالتزام ثم ان مبنى التنزيه عما ذكر
على انها تنافي وجوب الوجود لما فيها من
شائبة الحدوث والامكان على ما اشرنا

اليه لا على ما ذهب اليه المشائخ من ان معنى
العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ومعنى
الجوهر ما يتركب عنه غيره ومعنى الجسم
ما يتركب هو عن غيره بدليل قولهم هذا اجسم
من ذلك وان الواجب لو تركب فاجزاؤه
اما ان يتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد
الواجب اولا فيلزم النقص والحدوث
وايضا اما ان يكون على جميع الصور والا
شكال والكيفيات فيلزم اجتماع الا
ضداد او على بعضها وهي مستوية الاقد
ام في افادة الاقدام في افادة المد
ح والنقص وفي عدم دلالة المحدثات
عليه فيفتقر الى مخصص ويدخل تحت قدرة
الغير فيكون حادثا بخلاف مثل العلم و

القدرة

والقدرة فانها صفات كمال يدل المحدثات
على ثبوتها واضدادها صفات نقصان
لا دلالة على ثبوتها لانها تمسكات ضعيفة
توهن عقائد الطالبين وتوسع مجال الطا
عنين زعما منهم ان تلك المطالب العالية
مبنية على امثال هذه الشبه الواهية واحتج
المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية
والصورة والجوارح وبان كل موجودين
فرضا لا بد ان يكون احدهما متصلا بالآ
خر مماسا او منفصلا عنه مباينا في الجهة
والله تعالى ليس حالا ولا محلا فيكون مباينا
للعالم في الجهة فيتحيز فيكون جسما او جزء
جسم مصورا متناهيا والجواب ان ذلك
وهم محض وحكم على غير المحسوس باحكام

المحسوس والادلة القطعية قائمة على
التنزيهات فيجب تفويض علم النصوص الى
الله تعالى على ما هو دأب السلف ايثارا للطر
يق الاسلم او يأول تأويلا صحيحا على
ما اختاره المتأخرون دفعا لمطاعن
الجاهلين وجذبا لضبع القاصرين
سلوكا للسبيل الاحكم ولا يشبهه شيء
اي لا يماثله اما اذا اريد بالمماثلة الا
تحاد في الحقيقة فظ واما اذا اريد بها
كون الشيئين بحيث يسد احدهما مسد الآخر
اي يصلح كل لما يصلح له الآخر فلان شيئا
من الموجودات لا يسد مسده في شيء من
الاوصاف فان اوصافه من العلم و
القدرة وغير ذلك اجل واعلى مما هو في

المخلوقات

المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما قال في البداية
ان العلم منا موجود وعرض ومحدث وجائز
الوجود ويتجدد في كل زمان فلو اثبتنا
العلم صفة الله تعالى لكان موجودا وصفة
قديمة وواجب الوجود ودائما من الا
زل الى الابد فلا يماثل علم الخلق بوجه
من الوجوه هذا كلامه وقد صرح بان
المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك
في جميع الاوصاف حتى اذا اختلفا في وصف
واحد انتفت المماثلة وقال الشيخ ابو المعين
في التبصرة انا نجد اهل اللغة لا يمتنعون
من القول بان زيدا مثل عمرو في الفقه اذا
كان يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب
وان كان بينهما في اللغة بوجوه كثيرة

وما يقوله الاشعري من انه لا مماثلة الا
بالمساواة من جميع الوجوه فاسد لان النبي
عم قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل واراد الا
ستواء في الكيل لا غير وان تفاوت في الوزن
وعدد الحبات والصلابة والرخاوة
والظاهر انه لا مخالفة لان مراد الاشعري
المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة
كالكيل مثلا وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام
البداية والا فاشتراك الشيئين في
جميع الاوصاف ومساواتهما من جميع
الوجوه يرفع التعدد فكيف يتصور التماثل
ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء لان الجهل
بالبعض او العجز عن البعض نقص وافتقار
الى مخصص مع ان النصوص القطعية ناطقة

بعموم العلم وشمول القدرة فهو بكل شيء
عليم وعلى كل شيء قدير لا كما زعم الفلاسفة
من انه لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على اكثر من واحد
والدهرية انه لا يعلم ذاته والنظام انه
لا يقدر على خلق الجهل والقبح والبلخي انه لا
يقدر على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة
انه لا يقدر على نفس مقدور العبد وله صفات
لما ثبت من انه قادر عالم حي الى غير ذلك
ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد
على مفهوم الواجب وليس الكل الفاظا مترا
دفة وان صدق المشتق على شيء يقتضي ثبوت
ماخذ الاشتقاق له فثبت له صفة العلم
والقدرة والحيوة وغير ذلك لا كما زعم
المعتزلة انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له

قائمة زائدة عليه

له الى غير ذلك فانه في ظاهر بمنزلة قو
لنا فلان اسود لا سواد له وقد نطقت
النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما
ودل صدور الافعال المتقنة على وجود
علمه وقدرته وغيرهما لا على مجرد
تسميته عالما وقادرا وليس النزاع في
العلم والقدرة والحيوة التي هي من جملة
الكيفيات التي من الاعراض والملكات
لما صرح به مشايخنا من ان الله تعالى حي
له حيوة ازلية ليست بعرض ولا مستحيل
البقاء ولا ضروري ولا مكتسب وكذا في سائر
الصفات بل النزاع في انه كما ان للعالم
منا علما هو عرض قائم به زائد عليه حادث
فهل للصانع العالم علم هو صفة ازلية

قائمة

قائمة زائدة عليه وكذا جميع الصفات فانكره الفلا
سفة والمعتزلة وزعموا ان صفاته عين ذاته
بمعنى ان ذاته يسمى باعتبار التعلق بالمعلومات
عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك فلا
يلزم تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات
والجواب ما سبق من ان المستحيل تعدد
الذوات القديمة وهو غير لازم ويلزمكم
كون العلم مثلا قدرة وحيوة وعالما وحيا
وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق وكون
الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحا
لات ازلية لا كما زعم الكرامية من ان له صفات
لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث
بذاته قائمة بذاته ضرورة انه لا معنى لصفة
الشيء الا ما يقوم به كما زعم المعتزلة من انه

متكلم بكلام هو قائم بغيره لكن مرادهم نفي
كون الكلام صفة له لا اثبات كونه صفة
له غير قائمة بذاته ولما تمسك المعتزلة
بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد لما
انها موجودات قديمة مغايرة لذات
الله تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القد
ماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت
الاشارة اليه في كلام المتقدمين والتصريح
به في كلام المتأخرين من ان واجب الوجود
بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت
النصارى باثبات ثلثة من القدماء فما بال
من اثبت الثمانية واكثر اشار الى الجواب
بقوله وهي لا هو ولا غيره يعني ان صفات
الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات

فلا يلزم

فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء والنصا
رى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن
لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم الثلثة التي
هي الوجود والعلم والحيوة وسموها الاب والا
بن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم
قد انتقل عن ذات الله تعالى الى بدن عيسى فجوزوا
الانفكاك والانتقال فكانت ذوات
متغايرة ولقائل ان يمنع توقف التعدد
والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك للقطع
بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين و
الثلثة اي غير ذلك متعددة متكثرة مع
ان البعض والجزء لا يغاير الكل وايضا لا يتصور
نزاع من اهل السنة في كثرة الصفات وتعدد
ها متغايرة كانت او متغايرة فالاولى

يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات
وصفات وان لا يجري على القول بكون الصفات
واجب الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لا
لغيرها بل لما ليس عنه او لا غيرها اعني
ذات الله تعالى ويكون هذا مراد من قال الواجب
الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يعني
انها واجبة لذات الواجب تعالى واما في نفسها
فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن اذا
كان قائما بذات الله تعالى القديم واجبا غير
منفصل عنه فليس كل قديم الها حتى يلزم من
وجود القدماء وجود الهة لكن ينبغي ان
يقال الله تعالى قديم بصفاته ولا يطلق القول
بالقدماء لئلا يلزم الوهم الى ان كلا منها
قائم بذاته موصوف بصفات الالوهية وللصعوبة

هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفي
الصفات والكرامية الى حد نفي قدمها والا
شاعرة الى نفي غيريتها وعينيتها فان قيل هذا
في الظاهر رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما
لان نفي الغيرية صريحا مثل اثبات العينية
ضمنا مع نفي العينية صريحا جمع بين النقيضين
وكذا في نفي العينية صريحا جامع بينهما
لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم
من الاخر فهو غيره والا فعينه ولا يتصور
بينهما واسطة قلنا قد فسروا الغيرية بكون
الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود احد
هما مع عدم الاخر اي يمكن الانفكاك بينهما
والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا
فلا يكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة

بان يكون بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية والعدم على الازلي محال والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه وهو منها فعدمها وجودها ووجوده بخلاف الصوت المحدث فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فيكون غير الذات كذا ذكره المشائخ وفيه نظر لانهم ان ارادوا صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كا

السواد

السواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع اتفاقا وان اكتفوا بجانب واحد لزم المغايرة بين الكل والجزء وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة وما ذكر من استحالة بقاء الواحد من العشرة بدون العشرة ظاهر الفساد ولا يقال المراد مكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالعرض وان كان محالا والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة والحاصل ان وصف

الاضافة معتبرة وامتناع الانفكاك في
ط لانا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين
الصفات بناء على انها لا يتصور عدمها لكو
نه ازلية مع القطع بانه يتصور وجود البعض
كالعلم مثلا ثم يطلب اثبات البعض الآخر فيعلم
انهم يريدوا هذا المعنى مع انه لا يستقيم
في العرض مع المحل ولو اعتبر وصف الاضافة
لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين كا
لاب والابن وكالاخوين كالعلة والمعلول
بل بين الغيرين لان الغير من الاسماء الاضافية
ولا قائل بذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون
مرادهم انها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره
بحسب الوجود كما هو سائر المحمولات بالنسبة
الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما

بحسب

بحسب الوجود ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم
ليفيد كما في قولنا الانسان كاتب بخلاف قولنا
الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان
انسان فانه لا يفيد قلنا لا نزاع هنا في صحة
في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات
لا في مثل العلم والقدرة مع ان الكلام
فيه ولا في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد
من العشرة واليد من زيد وذكر في التبصرة
ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد
غيره مما لم يقل به احد من المتكلمين سوى
جعفر بن حارث من المعتزلة وقد خالف
في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهله
لانه وذلك لان العشرة اسم لجميع الافراد
متناول لكل فرد مع اغياره فلو كان الواحد

غيرها الصادر عن غير نفسه لانه من العشق
وان يكون العشق بدونه وكذا الكمال بدونه
غيره لكان البين غير نفسها هذا كلامه و
لا يخفى ما فيه من الضعف وهي اي الصفات
الازلية العلم وهي صفة ازلية ينكشف المعلو
مات عند تعلقها بها والقدرة وهي صفة ازلية
تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها والحيوة
وهي صفة ازلية توجب صحة العلم والقوة
وهي صفة بمعنى القدرة والسمع وهي صفة
تتعلق بالمسموعات والبصر هي صفة تتعلق
بالمبصرات فيدرك ادراكا تاما لا على
سبيل التخيل والتوهم ولا على طريق تأثير حا
سة ووصول هواء ولا يلزم من قدمهما
قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من

قدم

قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدو
رات لانها صفات قديمة يحدث لها
تعلقات بالحوادث والارادة والمشية
عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص احد
المقدورين في احد الاوقات بالوقوع مع
استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق
العلم تابعا للوقوع وفيما ذكر تنبيه على
الرد على من زعم ان المشية قديمة والا
رادة حادثة قائمة بذات الله تعالى وعلى من زعم
ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره
ولا ساه ولا مغلوب ومعنى ارادة الله تعالى
فعل غيره انه آمر به كيف وقد امر كل مكلف
بالايمان وسائر الواجبات ولو شاء لوقع
والفعل والتخليق عبارتان عن صفة ازلية

تسمى التكوين ويسمى تحقيقه وعدل عن لفظ
الخلق لشيوع استعماله في المخلوق والترزيق
هو تكوين مخصوص صرح به اشارة
الى ان مثل التخليق والتصوير والترزيق والا
حياء والاماتة وغير ذلك مما استند البر
الى الله تعالى كل منها راجع الى صفة حقيقة
ازلية قائمة بذاته هي التكوين لا كما زعم
الاشعري من انها صفات وصفات الافعال
والكلام هي صفة ازلية عبر عنها بالنظم
المسمى بالقرآن المركب من الحروف وذلك
لان كل من يامر وينهى ويخبر يجد من نفسه
معنى ثم يدل عليه بالعبارة والكتابة و
الاشارة وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان
عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير

الارادة لانه قد يامر بما لا يريد كمن امر عبده
قصدا الى اظهار عصيانه وعدم امتثاله
اوامره ويسمى هذا كلاما نفسيا على ما اشار
اليه الاخطل بقوله ان الكلام لفي الفؤاد وانما
جعل اللسان على الفؤاد دليلا وقال عمر رضي الله عنه
اني قد زورت في نفسي مقالة واما كثيرا ما تقول
لصاحبك في نفسي كلاما اريد ان اذكره لك والد
ليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة
وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى
متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير
ثبوت صفة الكلام فثبت ان لله تعالى صفات
ثمانية هي العلم والقدرة والحيوة والسميع
والبصير والارادة والتكوين والكلام ولما
كان في الثلثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء

كرر الاشارة الى اثباتها وقدمها وفصل
الكلام بعض التفصيل وقال وهو اي الله تعالى
متكلم بكلام هو صفة له ضرورة امتناع
اثبات المشتق للشيء من غير قيام مأخذ الا
شتقاق به وفي هذا رد على المعتزلة حيث
ذهبوا الى انه تعالى متكلم بكلام هو قائم بغيره
وليس صفة ازلية ضرورة امتناع قيام الحوا
دث بذاته تعالى ليس من جنس الحروف والا
صوات ضرورة انها اعراض حادثة مشروطة
حدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع
التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف
الاولى بديهي وفي هذا رد على الحنابلة والكرا
مية القائلين بان كلامه تعالى عرض من جنس
الحروف والاصوات ومع ذلك فهو قديم وهو اي

الكلام

الكلام صفة اي معنى قائم بالذات منافية
للسكوت الذي هو ترك التكلم مع القدرة
عليه والآفة التي هي عدم مطاوعة الآلات
اما بحسب الفطرة كما في الخرس او بحسب ضعفها
وعدم بلوغها حد التكلم كما في الطفولية
فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللفظي
دون النفسي اذ السكوت والخرس انما ينافي
التلفظ. قلنا المراد السكوت والآفة البا
طنيان بان لا يريد في نفسه التكلم او لا يقدر
على ذلك فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا
ضده اعني الخرس والسكوت والله تعالى متكلم
بها آمر ناه يعني انه صفة واحدة تتكثر
الى الامر والنهي والخبر باختلاف التعلقات
كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان

كل منهما واحدة قديمة والتكثر والحدوث
انما هو في التعلقات والاضافات لما ان
ذلك اليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل على
تكثر كل منهما في نفسها فان قيل هذه اقسام
للكلام لا يعقل وجوده بدونها فيكون
متكثرا في نفسه قلنا ممنوع بل انما يصير
احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك
فيما لا يزال واما في الازل فلا انقسام اصلا
وذهب بعضهم الى انه في الازل خبر ومرجع الكل
اليه لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق
الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي
على العكس وحاصل الاستفهام الخبر عن طلب
الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجا
به ورد بانا نعلم اختلاف هذه المعاني

بالضرورة

بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الا
تحاد فان قيل الامر والنهي بلا مامور ومنهي
عبث وسفه وعبث الاخبار في الازل بطريق
المضي كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه قلنا
ان لم يجعل كلامه في الازل امرا ونهيا وخبرا
فلا اشكال وان جعلنا فالامر في الازل
ايجاب تحصيل المامور به في وقت وجود المأ
مور وصيرورته اهلا لتحصيله فيكفي وجود
المامور في علم الآمر كما اذا قدر الرجل ابنا
له فامره ان يفعل كذا بعد الوجود والاخبار
بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء من الازمنة
اذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى
الله تعالى لتنزهه عن الزمان كما ان علمه تعالى
ازلي لا يتغير بتغير الازمان ولما صرح

بالازلية الكلام حاول التنبيه على ان القران
اي قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم
كما يطلق على النظم المتلو الحادث فقال القوم
ان كلام تعالى وعقب القران بكلام الله
لما ذكره المشايخ من انه يقال القران كلام الله
تعالى غير مخلوق ولا يقال القران غير مخلوق
لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف من الاصوات و
الحروف قديم كما ذهب اليه الحنابلة جهلا
او عنادا واقام غير المخلوق مقام غير الحا
دث تنبيها على اتحادهما وقصدا الى جري
الكلام على وفق الحديث قال النبي ع القران
كلام الله غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو
كافر بالله العظيم وتنصيصا على محل الخلاف
بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين وهو

ان

ان القران مخلوق او غير مخلوق ولهذا
ترجم المسئلة بمسئلة خلق القران وتحقيق الخلاف
بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسي
ونفيه والا فنحن لا نقول بقدم الالفاظ
والحروف وهم لا يقولون بحدوث الكلام
ودليلنا ما مر من انه ثبت بالاجماع وتوا
تر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه متكلم
ولا معنى له سوى انه متكلم ولا معنى له
سوى انه متصف بالكلام ويمتنع قيام اللفظي
الحادث بذاته تعالى فتعين النفسي القديم
واما استدلالهم بان القران متصف بما
هو من صفات المخلوقات وسمات الحدوث
من التنظيم والتاليف والانزال والتنزيل
كونه عربيا مسموعا فصيحا معجزا الى غير ذلك

فانما يقوم على الحنابلة لا علينا لانا قائلون
بحدوث النظم وانما الكلام في المعنى
القديم والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه
تع متكلما ذهبوا الى انه تع متكلم بمعنى ايجاد
الاصوات والحروف في محالها او ايجاد اشكال
الكتابة في اللوح المحفوظ وان لم يقم
بذاته وانت خبير بان المتحرك من قامت به
الحركة لا من اوجدها والا لصح اتصاف
الباري تع بالاعراض المخلوقة له تعالى
عن ذلك علوا كبيرا ومن اقوى شبه المعتزلة
انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل الينا
بين دفتي المصاحف تواترا وهذا يستلزم
كونه مكتوبا في المصاحف مقروا بالالسن مسموعا
بالاذان وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة

فاشار

فاشار الى الجواب بقوله وهو اي القرآن الذي
هو كلام الله تع مكتوب في مصاحفنا اي باشكا
ل الكتابة وصورة الحروف الدالة عليه محفوظ
في قلوبنا اي بالالفاظ المخيلة مقروء بالسنتنا
بالحروف الملفوظة المسموعة مسموع باذاننا
بتلك ايضا غير حال فيها اي مع ذلك
ليس حالا في المصاحف ولا في القلوب ولا في الا
لسنة ولا في الاذان بل معنى قديم قائم بذات
الله تع يلفظ بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم
المخيل ويكتب بنقوش واشكال موضوعة
للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر
محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم
منه كون حقيقة النار صوتا وحرفا وتحقيقه
ان للشيء وجودا في الاعيان ووجودا في الا

ذهان وجودا فى العبارة ووجودا فى
الكتابة فالكتابة تدل على العبارة وهى على
ما فى الاذهان وهو على ما فى الاعيان
فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم
القديم كما فى قولنا القرآن غير مخلوق
فالمراد حقيقته الموجودة فى الخارج وحيث
يوصف بما هو من لوازم المخلوقات المحد
ثات يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة
كما فى قولنا قرأت نصف القرآن او المخيلة
كما فى قولنا حفظت القرآن او الاشكال
المنقوشة كما فى قولنا يحرم للمحدث مس
القرآن ولما كان دليلنا فى الاحكام
الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم
عرفه ائمة الاصول بالمكتوب فى المصاحف

المنقول

المنقول بالتواتر وجعلوه اسما للنظم والمعنى
جميعا اى للنظم من حيث الدلالة على المعنى
لا لمجرد المعنى واما الكلام القديم الذى هو صفة
الله تعالى فذهب الاشعرى الى انه يجوز ان
يسمع ومنعه الاستاد ابو اسحق الاسفراينى
وهو اختيار الشيخ ابى منصور رحمه الله تعالى
فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل
عليه كما يقال سمعت علم فلان فموسى عم
سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى لكن لما
كان بلا واسطة الكتاب والملك خص
باسم الكليم فان قيل لو كان كلام الله تعالى
حقيقة فى المعنى القديم ومجازا فى النظم
المؤلف لصح نفيه عنه بان يقال ليس
النظم المنزل المعجز المفصل الى السور والآيات

كلام الله تعالى والاجماع على خلافه واولي النهى
المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة
مع القطع بان ذلك انما يتصور في النظم
المؤلف المفصل الى السور والآيات لا معنى المعا
رضة الصفة القديمة قلنا التحقيق
ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام
النفسي ومعنى القديم ومعنى الاضافة كونه
صفة الله تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف
من السور والآيات ومعنى الاضافة انه
مخلوق الله تعالى ليس من تاليفات المخلوقين
فلا يصح النفي اصلا ولا يكون الاعجاز والتحدي
الا في كلام الله تعالى وما وقع في عبارة بعض
المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه غير
موضوع للنظم المؤلف بل معناه ان الكلام

في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس
وتسميته اللفظ ووضعه لذلك انما هو باعتبار
دلالته على المعنى فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية
وذهب بعض المحققين الى ان المعنى في قول
مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس في مقا
بلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه
بل في مقابلة العين والمراد به ما لا يقوم بذاته
كسائر الصفات ومرادهم ان القرآن اسم للفظ
والمعنى شامل لهما وهو قديم لا كما زعمت
الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء
فانه بديهي الاستحالة للقطع بانه لا يمكن
التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ
بالباء بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس
مرتب الاجزاء في نفسه كالقائم بنفس الحافظ

من غير ترتب الاجزاء وتقدم البعض على
البعض والترتب انما يحصل في التلفظ
والقراءة لعدم مساعدة الالات وهذا
معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة و
اما القايم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه
حتى ان من سمع كلامه تعالى سمعه غير
مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الالة
هذا حاصل كلامه وهو جيد لمن يتعقل
قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف والمنطو
قة والمخيلة المشروطة وجود بعضها
لعدم البعض ولا من الاشكال المترتبة الدالة
عليه لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ
الا كون الحروف مخزونة مرتسمة في خياله
بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا

من الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة واذا
تلفظ كان كلاما مسموعا والتكوين وهو
المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق
والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك
ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود
صفة الله تعالى لاطباق العقل والنقل
على انه خالق للعالم مكون له وامتناع
اطلاق الاسم المشتق على الشيء من غير ان
يكون ماخذ الاشتقاق وصفا قائما به از
لية لوجوه الاول انه يمتنع قيام الحوادث
بذاته تعالى كما مر والثاني انه تعالى وصف ذاته
في كلامه الازلي بانه الخالق فلو لم يكن
في الازل خالقا لزم الكذب او العدول الى
المجاز اي الخالق فيما يستقبل او القادر على

الخلق من غير تعدد الحقيقة على ان رجحان
اطلاق الخالق على الخلق بجاز المخلوق في
الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق بعينه
لجاز الطلاق كما هو عليه في الاعراض ا
لثالث انه لو كان حادثا فاما بتكوين آخر
فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة
تكوين العالم مع انه مشاهد واما بدونه
فيستغني الحادث عن المحدث والاحداث
وفيه تعطيل الصانع الرابع انه لو حدث
لحدث اما في ذاته فيصير محلا للحوادث او في
غيره كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان تكوين
كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا ومكونا
لنفسه ولا خفاء في استحالته ومبنى هذه
الادلة على ان التكوين صفة حقيقية كالعلم

والقدرة

والقدرة والمحققون من المتكلمين على انه من
الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون
الصانع قبل كل شيء ومعه وبعده ومذكو
را بالسنتنا ومعبودا لنا ومميتا ومحييا
ونحو ذلك والحاصل في الازل هو مبدأ
التخليق والترزيق والاماتة والاحياء وغير
ذلك ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى
القدرة والارادة فان القدرة وان كانت
نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء
لكن مع انضمام الارادة يتخصص احد الجا
نبين ولما استدل القائلون بحدوث التكو
ين بانه لا يتصور بدون المكون كالضرب
بدون المضروب فلو كان قديما لزم قدم
الممكنات وهو محال اشار الى الجواب بقوله هو

اى التكوين تكوينه تعالى للعالم ولكل جزء
من اجزائه لا فى الازل بل لوقت وجوده
على حسب علمه وارادته والتكوين باق
ازلا وابدا والمكون حادث بحدوث التعلق
كما فى العلم والقدرة وغيرهما من الصفات
القديمة التى لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها
لها حادثة وهذا تحقيق ما يقال ان وجود
العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى او صفة
من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء
الحوادث عن الموجد وهو محال وان تعلق فاما
ان يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم
قدم العالم وهو باطل اولا فليكن التكوين ايضا
قديما مع حدوث المكون المتعلق به وما
يقال من ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين

قوله

قوله بحدوثه اذ القديم ما لا يتعلق وجوده
بالغير والحادث ما يتعلق وجوده به فيه
نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات
على ما يقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين
فالحادث ما يكون لوجوده بداية اى يكون
مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه فمجرد تعلق
وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى
لجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه
دائما بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما
ادعوا قدمه من الممكنات كالهيولى مثلا
نعم اذا اثبتنا صدور العالم من الصانع بالا
ختيار دون الايجاب بدليل لا يتوقف على
حدوث العالم كان القول بتعلق وجوده بتكو
ين الله تعالى قولا بحدوثه ومن ههنا يقال

التنصيص على كل جزء اجزاء العالم اشارة الى
الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى
والا فهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم
المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير
والحاصل انا لا نسلم انه لا يتصور التكوين بد
ون الكون وان وزانه معه وزان
الضرب مع المضروب فان الضرب صفة
اضافية لا يتصور بدون المضافين اعني
الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية
هي مبدأ الاضافة التي هي اخراج المعدوم
من العدم الى الوجود لا عينها حتى لو كا
ن عينها على ما وقع في عبارة بعض المشا
يخ لكان القول بتحققها بدون المكون
مكابرة وانكارا للضرورة فلا يندفع

بما يقال من ان الضرب عرض مستحيل
البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول
الالم اليه من وجود المفعول معه اذ لو تأخر
لانعدم هو بخلاف فعل الباري فانه ازلي
واجب الدوام يبقى الى وقت وجود المفعول
وهو غير المكون عندنا لان الفعل يغاير
المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب
والاكل مع الماكول ولانه لو كان نفس المكون
لزم ان يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه
ضرورة انه مكون بالتكوين الذي هو عينه
فيكون قديما مستغنيا عن الصانع
وهو محال وان لا يكون للخالق تعلق بالصا
نع بالعالم سوى انه اقدم منه وقادر عليه
من غير صنع وتاثير فيه ضرورة تكونه بنفسه

وهذا لا يوجب كونه خالقا والعالم مخلوقا
فلا يصح القول بانه خالق العالم وصانعه
هف وان لا يكون الله تعالى مكونا للاشياء
ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به
التكوين والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون
قائما بذات الله تعالى وان يصح القول بان
خالق سواد هذا الحجر اسود وهذا الحجر خا
لق السواد اذ لا معنى للخالق والاسود الا
من قام به الخلق والسواد وهما واحد فمحلهما
واحد وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير
الفعل والمفعول ضروريا لكنه ينبغي للعاقل
ان يتأمل في امثال هذه المباحث ولا ينسب
الى الراسخين من علماء الاصول ما يكون استحالته
بديهية على من له ادنى تمييز بل يطلب لكلا

مهم محملا يصلح محلا لنزاع العلماء وخلاف
العقلاء فان من قال التكوين عين المكون
اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس هنا الا
الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه
بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتباري
يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول
ليس امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج
ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم
المكون ليلزم المحالات وهذا كما يقال ان الوجود
عين الماهية في الخارج بمعنى انه ليس في
الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى
بالوجود تحقق اخر حتى يجتمعا اجتماع القا
بل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا
كانت فكونها هو وجودها لكنهما متغايران

في العقل بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية
دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا
الرأي الا باثبات ان تكون الاشياء وصدور
ها عن الباري تعالى موقوف على صفة حقيقية
قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة
والتحقيق ان تعلق القدرة على وفق الا
رادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا
نسب الى القدرة يسمى ايجادا له واذا نسب
الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو
ذلك فحقيقته كون الذات بحيث تعلقت
قدرته بوجود المقدور وخصوصيات الا
فعال كالترزيق والتصوير والاماتة وغير
ذلك الى ما لا يكاد يتناهى واما كون كل
من ذلك صفة حقيقية ازلية فمما تفرد

به بعض علماء ما وراء النهر وفيه تكثير للقد
ما جدا وان لم تكن متغايرة والاقرب ما
ذهب اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل
الى التكوين فانه ان تعلق بالحيوة سمي احياء
وبالموت اماتة وبالصورة تصويرا وبالرزق
ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين وانما
الخصوص بخصوصيات التعلقات والارادة
صفة لله تعالى ازلية قائمة بذاته كرر
ذلك تاكيدا وتحقيقا لاثبات صفة قديمة
لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون
وجه في وقت دون وقت لا كما زعمت الفلا
سفة من انه موجب بالذات لا فاعل بالارادة
والاختيار والنجارية من انه مريد بذاته
لا بصفة وبعض المعتزلة من انه مريد بارادة

حادثة لا في محل والكرامية من ان ارادته حادثة
في ذاته والتعليل على ما ذكرنا الايات الناطقة
باثبات صفة الارادة والمشية لله تعالى مع
القطع بلزوم قيام صفة الشيء به وامتناع
قيام الحوادث بذاته وايضا نظام العالم وو
جوده على الوجه الاوفق الاصلح دليل على كون
صانعه قادرا مختارا وكذا حدوثه اذ لو
كان صانعه موجبا لزم قدمه ضرورة امتناع
تخلف المعلول عن علته الموجبة ورؤية الله
تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى
اثبات الشيء كما هو بحاسة البصر وذلك
انا اذا نظرنا الى البدر ثم اغمضنا العين
فلا خفاء في انه وان كان منكشفا لدينا في
الحالين لكن انكشافه حال النظر اليه اتم واكمل

ولنا

ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة هي المسماة
بالرؤية جائزة العقل بمعنى ان العقل اذا
خلي ونفسه لم يحكم بامتناع رؤية الله تعالى
ما لم يقم له برهان على ذلك مع ان الاصل
عدمه وهذا القدر ضروري فمن ادعى الامتناع
فعليه البيان وقد استدل اهل الحق على امكان
الرؤية بوجهين عقلي وسمعي تقرير الاول
انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض
ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم
وعرض وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة
وهي اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا
رابع يشترك بينهما والحدوث عبارة عن
الوجود بعد العدم والامكان عبارة عن
عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم

في العلية فتعين الوجود وهو مشترك بين
الصانع وغيره فيصح ان يرى وحيث تحقق
علة الصحة وهي الوجود ويتوقف امتناعها
على ثبوت كون شيء من خواص الممكن للرؤية
شرطا او من خواص الواجب مانعا وكذلك
يصح ان يرى سائر الموجودات من الاصوات
والطعوم والروائح وغير ذلك وانما
لا يرى بناء على ان الله تعالى لم يخلق في العبد
رؤيتها بطريق جري العادة لا بناء على
امتناع رؤيتها وحين اعترض بان الصحة
عدمية فلا تستدعي علة ولو سلم فالواحد
النوعي قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس
والنار فلا تستدعي علة مشتركة ولو سلم
فالعدمي يصلح علة للعدمي ولو سلم فلا

نسلم

نسلم اشتراك الوجود بل وجود كل شيء عينه حينئذ
بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقاطع لها
ولا خفاء في نحكم كونه وجوديا ثم لا يجوز ان يكون
خصوصية الجسم او العرض لانا اولا ما نرى شبحا
من بعيد انما ندرك منه هوية ما دون خصوصية
جوهرية او عرضية او انسانية او فرسية
ونحو ذلك وبعد رؤيته بلحظة متعلقة
بهويته قد نقدر على تفصيله الى ما فيه من
الجواهر والاعراض وقد لا نقدر فمتعلق
الرؤية هو كون الشيء له هوية ما وهو المعنى
بالوجود واشتراكه ضروري وفيه نظر
لجواز ان يكون متعلق الرؤية هو الجسمية
وما يتبعها من الاعراض وغير اعتبار خصوصيته
وتقرير الثاني ان موسى ع قد سال الرؤية

بقوله تعالى رب ارني انظر اليك فلو لم يكن
ممكنا لكان طلبه جهلا او سفها بما يجوز في ذات
الله تعالى وما لا يجوز او سفها وعبثا وطلبا
للمحال والانبياء عم منزهون عن ذلك
وان الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار
الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق با
لممكن ممكن لان معناه الاخبار بثبوت المعلق
عند ثبوت المعلق به والمحال لا يثبت على
شيء من التقادير الممكنة وقد اعترض بوجوه
اقواها ان سؤال موسى عم كان لاجل قومه
حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة
فسال ليعلموا امتناعها كما علمه هو وبا
نا لا نسلم ان المعلق به ممكن بل هو استقرار
الجبل حال التحرك وهو محال واجيب بان كلا

من ذلك

من ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة في ارتكا
به على ان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول
موسى عم ان الرؤية ممتنعة وان كانوا كفارا
لم يصدقوه في حكم الله تعالى بامتناعها و
ايا ما كان يكون السؤال عبثا والاستقرار
حال التحرك ايضا ممكن بان يقع السكون بدل
الحركة وانما المحال اجتماع الحركة والسكون
واجبة بالنقل وورد الدليل السمعي بايجاب
رؤية المؤمنين الله تعالى في دار الاخرة اما الكتا
ب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى
ربها ناظرة واما السنة فقوله عم انكم
سترون ربكم يوم القيمة كما ترون القمر ليلة
البدر وهو مشهور رواه احد وعشرون
من اكابر الصحابة رضي الله عنهم واما الاجماع فهو ان الامة كا

كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة
وان الآيات الواردة في ذلك محمولة على
ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت
شبههم وتأويلاتهم واقوى شبههم من العقليات
ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان
وجهة ومقابلة من الرائي وثبوت مسا
فة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب
ولا في غاية البعد واتصال شعاع من البا
صرة بالمرئي وكل ذلك محال في حق الله تعالى
والجواب منع هذا الاشتراط واليه اشارة
بقوله فيرى لا في مكان ولا على جهة من مقا
بلة او اتصال شعاع او ثبوت مسافة بين
الرائي وبين الله تعالى وقياس الغائب على
الشاهد فاسد وقد يستدل على عدم الاشتراط

برؤية الله تعالى ايانا وفيه نظر لان الكلام
في الرؤية بحاسة البصر فان قيل لو كان
جائز الرؤية والحاسة سليمة لوجب ان
نرى الآن والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال
شاهقة لا نراها وانه سفسطة قلنا ممنوع لان
اي مكابرة
الرؤية عندنا بخلق الله تعالى لا يجب عند اجتماع
الشرائط ومن السمعيات قوله تعالى لا تدركه
الابصار والجواب بعد تسليم كون الابصار لل
استغراق وافادته عموم السلب لا سلب العموم
وكون الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية
على وجه الاحاطة بجوانب المرئي انه لا دلالة
له فيه على عموم الاوقات والاحوال وقد
يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت
لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح

لعدم رؤيته لا لامتناعها وانما التمدح
في ان يكون يمكن الرؤية ولا يرى للتمنع والتعزز
بحجاب الكبرياء وان جعلنا الادراك
عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة
بالجوانب والحدود فدلالة الاية على جواز
الرؤية بل تحققها اظهر لان المعنى انه مع
كونه مرئيا لا يدرك بالابصار لتعاليه عن
التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب والجواب
عن الايات الواردة في سؤال الرؤية مقرونة
بالاستعظام والاستنكار والجواب ان ذلك
لتعنتهم وعنادهم في طلبها لا لامتناعها رؤيتها
ولا لمنعهم ولام موسى عن ذلك كما فعل
حين سألوا ان يجعل لهم الهة فقال بل انتم
قوم تجهلون وهذا مشعر بامكان الرؤية

في الدنيا ولهذا اختلف الصحابة رضي الله تعالى عنهم
في ان النبي صلى الله عليه وسلم هل رأى ربه في ليلة المعراج ام
لا والاختلاف في الوقوع دليل الامكان واما
الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف
ولا خفاء في انها نوع مشاهدة يكون بالقلب
دون العين والله تعالى خالق لافعال العباد
كلها من الكفر والايمان والطاعة والعصيان
لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله
وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون عن اطلاق
لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد
والمخترع ونحو ذلك وحين رأى الجبائي
واتباعه ان معنى الكل واحد وهو المخرج من
العدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ
الخالق احتج اهل الحق بوجوه الاول ان العبد

لوكان خالقا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها
ضرورة ان ايجاد الشيء بالقدرة والاختيار
لا يكون الا كذلك واللازم باطل فان المشي من
موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات
متخللة وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها
ابطاء ولا شعور للماشي بذلك وليس
هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل لم يعلم وهذا
في اظهر افعاله واما اذا تأملت في حركات
اعضائه في المشي والاخذ والبطش ونحو
ذلك مما يحتاج اليه في تحريك العضلات
وتمديد الاعصاب ونحو ذلك فالامر اظهر
الثاني النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى
والله خلقكم وما تعملون اي عملكم على ان ما
مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير او معمولكم

على ان ما موصولة ويشمل الافعال لانا اذا
قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى او للعبد
لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الايجاد
والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذي هو
متعلق الايجاد والايقاع اعني ما نشاهده من
الحركات والسكنات وللذهول عن هذه
النكتة قد يتوهم ان الاستدلال بالاية موقوف
على كون ما مصدرية وكقوله تعالى الله خالق
كل شيء اي ممكن بدلالة العقل وفعل العبد
شيء ممكن وكقوله تعالى افمن يخلق كمن لا
يخلق في مقام التمدح بالخالقية وكونها
مناط استحقاق العبادة لا يقال
فالقائل بكون العبد خالقا لافعاله يكون
من المشركين دون الموحدين لانا نقول الا

شركاء هو اثبات الشريك في الالوهية بمعنى
وجوب الوجود كالمجوس او بمعنى استحقاق
العبادة كما لعبدة الاصنام والمعتزلة
لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالقية
العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره الى الا
سباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى
الا ان مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا
في تضليلهم في هذه المسئلة حتى قالوا ان
المجوس اسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا
الا شريكا واحدا والمعتزلة اثبتوا شركاء
لا تحصى واحتجت المعتزلة بانا نفرق بالضرورة
بين حركة الماشي وحركة المرتعش وان الاولى
باختياره دون الثانية وبانه لو كان
الكل بخلقه تعالى لبطل قاعدة التكليف والمدح

والذم

والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر والجواب
ان ذلك انما يتوجه على الجبرية القائلين
بنفي الكسب والاختيار اصلا واما نحن
فنثبته على ما حققناه ان شاء الله تعالى وقد
يتمسك بانه لو كان خالقا لافعال العباد
لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب
والزاني والسارق الى غير ذلك وهذا
جهل عظيم لان المتصف بالشيء من قام به
ذلك الشيء لا من اوجده اولا يرون ان الله
تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر
الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك
وربما يتمسك بقوله تعالى فتبارك الله احسن
الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير
والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير وهي

اى الافعال العباد كلها بارادته ومشيته
قد سبق انهما عندنا عبارة عن معنى واحد
وحكمه لا يبعد ان ذلك اشارة الى خطاب
التكوين وقضيته اى قضائه وهو عبارة
عن الفعل مع زيادة احكام لا يقال لو كان
الكفر واجب بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به
لان الرضاء بالقضاء واجب واللازم
باطل لان الرضاء بالكفر كفر لانا نقول الكفر
مقضى لا قضاء والرضاء انما يجب بالقضاء
دون المقضى وتقديره وهو تحديد كل مخلوق
بحده الذى يوجب من حسن وقبح ونفع
وضر وما يحويه من زمان ومكان وما
يترتب عليه من ثواب وعقاب والمقصود تعميم
ارادة الله تعالى وقدرته لما مر من ان الكل

بخلق الله تعالى وهو يستدعى القدرة والارادة
لعدم الاكراه والاجبار فان قيل فيكون الكافر
مجبورا فى كفره والفاسق فى فسقه فلا
يصح تكليفهما بالايمان والطاعة قلنا
انه تعالى اراد منهما الكفر والفسق باختيارهما
فلا جبر كما انه علم منهما الكفر والفسق بالاختيار
ولم يلزم تكليف المحال والمعتزلة
انكروا ارادة الله تعالى للشرور والقبائح حتى
قالوا انه تعالى اراد من الكافر والفاسق ايمانه
وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم ان
ارادة القبيح قبيح كخلقه وايجاده ونحن نمنع
ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به فعندهم
يكون اكثر ما يقع من افعال العباد على
خلاف ارادة الله تعالى وهذا شنيع جدا

حكي عن عمرو بن عبيد انه قال ما الزمني احد ما
الزمني مجوسي كان معي في السفينة قلت له
لم لا تسلم فقال ان الله تعالى لم يرد اسلامي فاذا
اراد اسلامي اسلمت فقلت للمجوسي ان الله تعالى
يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك
فقال المجوسي فانا اكون مع الشريك الاغلب
حكي ان القاضي عبد الجبار الهمداني دخل على
الصاحب عباد وعنده الاستاذ ابو اسحق
اسفرايني فلما راى الاستاذ قال سبحان
من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور
سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء
اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والنهي
عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر مرادا وكفره
غير مراد ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا

او لم يرد به وقد يكون مرادا او ينهى عنه لحكم
مصالح يحيط بها علم الله تعالى او لانه لا يسئل
عما يفعل الا ترى ان السيد اذا اراد ان يظهر
على الحاضرين عصيان عبده يامره بالشيء ولا
يريد منه قد تمسك الفريقان بالايات
وباب التاويل مفتوح على فريقين وللعباد
افعال اختيارية يثابون بها ان كانت طا
عة ويعاقبون عليها ان كانت معصية
لا كما زعمت الجبرية انه لا فعل للعبد اصلا
وان حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قد
رة عليها ولا قصد ولا اختيار وهذا باطل
لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحر
كة الارتعاش ونعلم ان الاولى باختياره
دون الثانية ولانه لو لم يكن للعبد فعل

لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب
والعقاب على افعاله ولما صح اسناد الافعال
التي تقتضي سابقية القصد والاختيار اليه
على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب بخلاف
مثل طال الغلام واسود لونه والنصوص
القطعية تنفي ذلك كقوله تعالى فمن شاء فليؤ
من ومن شاء فليكفر الى غير ذلك فان
قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الجبر لازم
قطعا لانهما اما ان يتعلقا بوجود الفعل
فيجب او بالعدم فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب
والامتناع قلنا يعلم ويريد ان العبد يفعله او
يتركه باختياره فلا اشكال فان قيل فيكون
فعله الاختياري واجبا او ممتنعا وهذا ينافي
الاختيار قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق

للاختيار لا مناف وايضا منقوض بافعال الباري
تعالى لان علمه وارادته متعلقان بافعاله
فيلزم ان يكون فعله واجبا عليه فان قيل
لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه
موجدا لافعاله بالقصد والارادة وقد
ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال وايجادها
ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قد
رتين مستقلتين قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام
ومتانته الا انه لما ثبت بالبرهان ان الخا
لق هو الله تعالى وبالضرورة ان القدرة العبد
وارادته مدخلا في بعض الافعال كحركة البطش
دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا في التفصي
عن هذا المضيق الى القول بان الله تعالى خالق
والعبد كاسب وتحقيقه ان صرف العبد قدرته

وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله تعالى الفعل عقيب
ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت
قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور
الله تعالى بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة
الكسب وهذا القدر من المعنى ضروري وان
لم نقدر على ازيد من ذلك في تلخيص العبارة
المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله
تعالى وايجاده مع ما للعبد فيه من القدرة
والاختيار ولهم في الفرق بينهما عبارات
مثل ان الكسب وقع بآلة والخلق لا بآلة و
الكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق
لا في محل قدرته والكسب لا يصح انفراد القا
دربه والخلق يصح فان قيل قد اثبتم ما
نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة قلنا

الشركة

الشركة ان يجتمع اثنان على شيء واحد وينفرد كل
منهما بما هو له دون الآخر كشركاء المحلة والقرية
وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع
خالقا لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما
اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالا
رض تكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق
وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد
ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة
الكسب فان قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفها
موجبا لاستحقاق الذم بخلاف خلقه قلنا
لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا
الا وله عاقبة وان لم نطلع عليها فجزمنا
بان ما نستقبحه من الافعال قد يكون له فيها
حكم ومصالح كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة

الموهمة بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن
وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود
النهي عنه قبيحا سفها موجبا لاستحقاق
الذم والعقاب والحسن منها اى من افعال
العباد وهو ما يكون متعلق المدح في العا
جل والثواب في الاجل والاحسن ان يفسر بما لا
يكون متعلقا للذم والعقاب ليشمل المباح
برضاء الله تعالى اى بارادته وغير اعتراض
والقبيح منها وهو ما يكون متعلق الذم في
العاجل والعقاب في الاجل ليس برضائه
لما عليه من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى
لعباده الكفر يعني ان الارادة والمشية
والتقدير يتعلق بالكل والرضاء والمحبة
والامر لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح

سطاعة

ستطاعة مع الفعل خلافا للمعتزلة وهي
حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل هذا
اشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من انها عرض
يخلقها الله تعالى في الحيوان يفعل بها الافعال
الاختيارية وهي علة للفعل والجمهور على
انها شرط لاداء الفعل لا علة وبالجملة
هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب
الفعل بعد سلامة الاسباب والالات
فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة الخير
وان قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة الشر
فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق
الذم والعقاب ولهذا ذم الكافرون
بانهم لا يستطيعون السمع واذا كان الا
ستطاعة عرضا وجب ان تكون مقارنة للفعل

بالزمان لا سابقة عليه والا لزم وقوع
الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر
من امتناع بقاء الاعراض فان قيل لو سلم
استحالة بقاء الاعراض فلو تنزلنا فامكا
ن تجدد الامثال عقيب الزوال فمن اين
وقوع الفعل بدون القدرة قلنا انما
ندعي لزوم ذلك اذا كان القدرة التي
بها الفعل هي القدرة السابقة واما اذا
جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد
اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل لا
تكون الا مقارنة ثم ان ادعيتم انه لا
بد لها من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل
باول ما يحدث من القدرة فعليكم البيان
واما يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة

الى

الى ان الفعل اما بتجدد الامثال واما باستقامه
بقاء الاعراض فان قالوا بجواز وجود الفعل
بها في الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم حيث
جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا
بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح
اذ القدرة بحالها لم يتغير ولم يحدث
فيهما معنى آخر لاستحالة ذلك على الاعراض
فلم صار الفعل بها في الحالة الثانية وا
جبا في الحالة الاولى ممتنعا هذا فيه نظر لان
القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل يقو
لون بامتناع المقارنة الزمانية بل ان
كل فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه
بالزمان السابق حتى يمتنع حدوث الفعل في
زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط

ولانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاو
لى لانتفاء الشرط وجود مانع ويجب في الثا
نية لتمام الشرايط مع ان القدرة التي هي
صفة القادر في الحالين على السواء و
من ههنا ذهب بعضهم الى انه ان اريد
بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع الشرا
يط للتاثير فالحق انها مع الفعل والا فقبله
واما امتناع بقاء الاعراض فمبني على
مقدمات صعبة البيان وهي ان بقاء
الشيء امر محقق زائد عليه وانه يمتنع قيام
العرض وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل و
استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل
الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة
ان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلاة

مكلفون

مكلفون بها بعد دخول الوقت فلو لم تكن الاستطا
عة متحققة حينئذ لزم تكليف العاجز وهو
باطل اشار الى الجواب بقوله ويقع هذا الاسم
يعني لفظ الاستطاعة على سلامة الاسباب
والآلات والجوارح كما في قوله تعالى ولله
على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا
فان قيل الاستطاعة صفة المكلف وسلامة
الاسباب والآلات ليست صفة له فكيف
يصح تفسيرها بها قلنا المراد سلامة اسبابه
والآته والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف به
بحيث يقال ذو سلامة اسباب والآلات
لتركبه لا يشتق منه اسم الفاعل الذي يحمل
عليه بخلاف الاستطاعة وصحة التكليف
يعتمد هذه الاستطاعة اى التي هي سلامة

الا انه يقال المكلف مستطيع

الاسباب والالات سلامة الاستطاعة بالمعنى
الاول فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى
الاول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز وان
اريد بالمعنى الثاني فلا نسلم لزوم ذلك لجواز
ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب و
الالات وان لم يحصل حقيقة القدرة التي
بها الفعل وقد يجاب بان القدرة صالحة
للضدين عند ابي حنيفة حتى ان القدرة المصر
وفة الى الكفر هي بعينها القدرة المصروفة
التي تصرف الى الايمان ولا اختلاف الا
في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس
القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف
به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختيا
ره صرفها الى الايمان المكلف به فيستحق

الذم والعقاب ولا يخفى ان في هذا الجواب
تسليما لكون القدرة قبل الفعل لان القدرة
على الايمان في حال الكفر تكون قبل الايمان لا محا
لة فان اجيب بان المراد ان القدرة وان صلحت
للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما
لا يكون الا معه حتى ان ما يلزم مقارنتها
للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم
مقارنتها للترك هي القدرة المتعلقة به
واما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة
بالضدين قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع
بل هو لغو من الكلام فليتأمل ولا يكلف العبد
بما ليس في وسعه سواء كان ممتنعا في
نفسه كجمع الضدين فلنا كخلق الجسم واما ما
يمتنع بناء على ان الله تعالى علم خلافه

او اراد خلافه كايمان الكافر وطاعة
العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه
مقدور المكلف بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف
بما ليس في الوسع متفق عليه لقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها والامر في قوله
تعالى انبئوني باسماء هؤلاء للتعجيز دون
التكليف وقوله تعالى حكاية ربنا ولا تحملنا
ما لا طاقة لنا به ليس المراد بالتحميل هو التكليف
بل ايصال ما لا يطاق من العوارض اليهم
وانما النزاع في الجواز فمنعه المعتزلة بناء
على القبح العقلي وجوزه الاشعري لانه لا يقبح
من الله تعالى شيء وقد يستدل بقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها على نفي الجواز
وتقريره انه لو كان جائزا لما لزم من

فرض وقوعه محال ضرورة ان استحالة اللازم
توجب استحالة الملزوم تحقيقا لمعنى
اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله
تعالى وهو محال وهذه نكتة في بيان استحالة
وقوع كل ما يتعلق علم الله تعالى او ارادته
او اخباره بعدمه ووقوعه وحليتها انا لا
نسلم ان كل ما يكون ممكنا في نفسه لا يلزم
من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك
لو لم يعرض له الامتناع بالغير والا لجاز
ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع
بالغير الا ترى ان الله تعالى لما اوجد العالم
بقدرته واختياره فعدمه ممكن في
نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه
تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال

والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه
محال بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى امر زايد
على نفسه فلا نسلم انه لا يلزم من المحال وما يوجد
من الالم في المضروب عقيب ضرب انسان
والانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان
فيه بذلك ليصلح محلا للخلق فيه هل
للعبد صنع فيه ام لا وما اشبهه كالموت
عقيب القتل كل ذلك مخلوق الله تعالى لما
مر ان الخالق هو الله تعالى وحده وان كل
الممكنات مستندة اليه بلا واسطة والمعتزلة
لما اسندوا بعض الافعال الى غير الله
تعالى قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل
لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة و
الا فبطريق التوليد ومعناه ان يوجب فعل

لفاعله

لفاعله فعلا آخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح
ح والالم متولد من الضرب والانكسار من
الكسر وليسا مخلوقين لله تعالى وعندنا الكل
مخلوق الله تعالى ولا صنع للعبد في تخليقه
والاولى ان لا يقيد بالتخليق لان ما يسمى
متولدا لا صنع للعبد فيه اصلا اما التخليق
فلاستحالته من العبد واما الاكتساب فلا
ستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة
ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصوله بخلاف
افعاله الاختيارية والمقتول ميت
باجله اي الوقت المقدر لموته لا كما زعم
بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه
الاجل لنا ان الله حكم باجال العباد على ما
علم به من غير تردد وبانه اذا جاء اجلهم

لا يتأخرون ساعة ولا يستقدمون و
حجة المعتزلة بالاحاديث الواردة
في ان بعض الطاعات يزيد في العمر وبانه
لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذما
ولا عقابا ولا دية ولا قصاصا اذ ليس
موت المقتول بخلقه ولا بكسبه والجواب
عن الاول ان الله تعالى كان يعلم انه لو لم
يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين
سنة لكنه علم انه يفعلها ويكون عمره
سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى
تلك الطاعة على علم الله تعالى انه لولا
ها لما كانت تلك الزيادة وعن الثاني ان و
جوب العقاب والضمان على القاتل تعبدي
لارتكابه المنهي وكسبه الفعل الذي يخلق

الله

الله تعالى عقيبه الموت بطريق جري العادة
فان القتل القاتل كسبا وان لم يكن خلقا والموت
قائم بالميت مخلوق الله تعالى لا صنع للعبد فيه
تخليقا ولا اكتسابا ومبنى هذا على ان
الموت وجودي بدليل قوله تعالى خلق الموت
قدره والاجل واحد لا كما زعم الكعبي ان
للمقتول اجلين القتل والموت وانه لو لم يقتل
لعاش الى اجله الذي هو الموت ولا كما زعم
الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا هو و
قت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته
الغريزيتين واجالا اخترامية بحسب الآفات
والامراض والحرام رزق لان الرزق اسم
لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فياكله وذلك
قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا

ادلى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان لخلوه
عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر
فى مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام
ليس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك
ياكله المالك وتارة بما لا يمنع من الا
نتفاع به وذلك لا يكون الا حلالا
لكن يلزم على الاول ان لا يكون ما ياكله
الدواب رزقا وعلى الوجهين ان من
اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى
اصلا ومبنى هذا الاختلاف على ان الا
ضافة الى الله تعالى معتبرة فى معنى الرزق
وانه لا رازق الا الله تعالى وحده وان
العبد يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام
وما يكون مستندا الى الله تعالى لا يكون قبيحا

ومرتكبه

ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب والجواب
ان ذلك لسوء مباشرته اسبابه باختياره
وكل يستوفى رزقه حلالا كان او
حراما لحصول التغذى بهما جميعا ولا يتصور
الا ياكل انسان رزقه او ياكل غيره
رزقه لان ما قدره الله تعالى غذاء
لشخص يجب ان ياكله ويمتنع ان ياكله غيره
واما بمعنى الملك فلا يمتنع والله تعالى يضل من
يشاء ويهدى من يشاء بمعنى خلق الضلالة
والاهتداء لانه الخالق وحده وفى التقييد
بالمشية اشارة الى ان ليس الهداية بيان
طريق الحق لانه عام فى حق الكل ولا الا
ضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا
او تسميته ضالا اذ لا معنى لتعليق ذلك

بمشيئة الله تعالى نعم قد يضاف الهداية الى
النبي صلى الله عليه وسلم مجازا بطريق التسبب كما يسند الى
القرآن وقد يسند الاضلال الى الشيطان
مجازا كما يسند الى الاصنام ثم المذكور في
كلام المشايخ ان الهداية عندنا خلق الا
هتداء ومثل هداه الله تعالى فلم يهتد مجا
ز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وعند
بعض المعتزلة بيان طريق الصواب وهو با
طل لقوله صلى الله عليه وسلم اللهم اهد قومي فانهم لا
يعلمون مع انه بين الطريق ودعاهم
الى الاهتداء والمشهور ان الهداية عند
المعتزلة هو الدلالة الموصلة الى المط
وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المقـ
سواء حصل الوصول والاهتداء او لم

يحصل

او لم يحصل وما هو الاصلح للعبد فليس ذلك
بواجب على الله تعالى والا لما خلق الكافر
الفقير المعذب في الدنيا والآخرة ولما كان
له منة على العباد واستحقاق شكر في
الهداية وافاضة انواع الخيرات لكو
نها اداء للواجب ولما كان امتنانه على النبي
صلى الله عليه وسلم فوق امتنانه على ابي جهل اذ
فعل بهما غاية مقدوره من الاصلح
ولما كان لسوال العصمة والتوفيق و
كشف الضراء والبسط في الخصب والرخاء
معنى لان ما لم يفعله في حق كل واحد فهو
مفسدة له يجب على الله تعالى تركها ولما بقي
في قدرة الله تعالى بالنسبة الى مصالح العباد
شيء اذ قد اتى بالواجب ولعمري ان مقالة

هذا الاصل اعني وجوب الاصلح على الله تعالى
بل اكثر اصول المعتزلة اظهر فسادا من ان يخفى و
اكثر من ان يحصى وذلك لقصور نظرهم في
المعارف الالهية ورسوخ قياس الغا
ئب على الشاهد في طباعهم وغاية تشبثهم
في ذلك ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها
والجواب ان منع ما يكون حق المانع عدل وقد
ثبت بالادلة القطعية كرمه وحكمته و
علمه بالعواقب يكون محض عدل وحكمة
ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله
تعالى اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم
والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه
بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه
محالا من سفه او جهل او عبث او بخل او

نحو

نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار و
ميل الى الفلسفة الظاهرة العوار وعذاب
القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين خص
البعض لان منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه
فلا يعذب وتنعيم اهل الطاعة في القبر بما
يعلمه الله تعالى ويريده اولى مما وقع
في عامة الكتب من الاقتصار على اثبات
عذاب القبر دون تنعيمه بناء على ان النصوص
الواردة فيه اكثر وعلى ان عامة اهل
القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر
احرى وسؤال منكر ونكير وهما ملكان
يدخلان القبر فيسألان العبد عن ربه
وعن دينه وعن نبيه قال السيد ابو شجاع
ان للصبيان سؤالا وكذا الانبياء عند البعض

ثابت كل من هذه الامور بالدلائل السمعية
لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق
على ما نطقت به النصوص قال الله تعالى النار
يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم
الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب
وقال تعالى اغرقوا فادخلوا نارا وقال النبي
عم استنزهوا من البول فان عامة عذاب
القبر منه وقال تعالى يثبت الله الذين
آمنوا بالقول الثابت نزلت في عذاب القبر
اذا قيل له من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول
ربي الله وديني الاسلام ونبيي محمد عليه و
قال عم اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان
ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير
الى آخر الحديث وقال عم القبر روضة من

من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وبالجملة
الاحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من
احوال الآخرة متواترة المعنى وان لم يبلغ
آحادها حد التواتر وانكر عذاب القبر بعض
المعتزلة والروافض لان الميت جماد لا حياة
له ولا ادراك فتعذيبه محال والجواب انه
يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء او في
بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك الم العذاب
او لذة النعيم وهذا اى الحيوة لا يستلزم
اعادة الروح الى بدنه ولا ان يتحرك او
يضطرب او يرى اثر العذاب عليه حتى ان الغريق
في الماء والماكول في بطون الحيوانات
والمصلوب في الهواء يعذب وان لم نطلع
عليه ومن تأمل في عجائب ملكه وملكوته

والحيوة المقدرة التي يدرك بها الالم والعذاب
ولذة النعيم لا تستلزم اعادة الروح ١٢

وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد امثا
ل ذلك فضلا عن الاستحالة واعلم انه
لما كان احوال القبر مما هو متوسط
بين امر الدنيا والاخرة اوردها بالذكر
ثم اشتغل ببيان حقيقة الحشر وتفاصيل
ما يتعلق بامور الاخرة ودليل الكل انها
امور ممكنة اخبر بها الصادق ونطق
بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح
بحقيقة كل منها تحقيقا وتاكيدا واعتناء
بشانه فقال والبعث وهو ان يبعث الله تعالى
الموتى من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية
ويعيد الروح اليها حق لقوله تعالى ثم انكم
يوم القيمة تبعثون وقوله تعالى قل يحييها
الذي انشاها اول مرة الى غير ذلك من النصوص

القاطعة

القاطعة بحشر الاجسام وانكره الفلاسفة
بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه و
هو مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به غير مضر
بالمقصود لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء
الاصلية للانسان ويعيد روحه اليه
سواء سمي ذلك اعادة المعدوم بعينه او لم يسم
وبهذا يسقط ما قالوا انه لو اكل انسان
انسانا بحيث صار جزءا منه فتلك الا
جزاء اما ان تعاد فيهما وهو محال او في
احدهما فلا يكون الاخر معادا بجميع اجزائه
وذلك لان المعاد انما هو الاجزاء الا
صلية الباقية من اول العمر الى اخره والا
جزاء الماكولة فضلة في الاكل لا اصلية
فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثاني

ليس هو الاول لما ورد في الحديث من ان اهل
الجنة جرد مرد مكحلون وان الجهنمي ضرسه
مثل احد ومن ههنا قال من قال ما من مذهب
الا وللتناسخ فيه قدم راسخ قلنا انما
يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا
من الاجزاء الاصلية للبدن الاول و
ان سمي مثل ذلك تناسخا كان نزاعا في مجرد
التسمية ولا دليل على استحالة اعادة الر
وح الى مثل هذا البدن بل الادلة قائمة
على حقيته سواء سمي تناسخا ام لا والو
زن حق لقوله تعالى والوزن يومئذ
الحق والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الا
عمال والعقل قاصر عن ادراك كيفيته وانكره
المعتزلة لان الاعمال اعراض ان امكن اعادتها

لم يمكن وزنها ولانها معلومة لله تعالى فوز
نها عبث والجواب انه قد ورد في الحديث
ان كتب الاعمال هي التي توزن فلا اشكال
وعلى تقدير تسليم كون افعال الله تعالى معللة
بالاغراض لعل في الوزن حكمة لا نطلع عليها
وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث
والكتاب المثبت فيه طاعات العباد ومعا
صيهم يؤتى للمؤمنين بايمانهم وللكافرين
بشمائلهم ووراء ظهورهم حق لقوله تعالى
ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقيه منشورا
وكقوله تعالى واما من اوتي كتابه بيمينه
فسوف يحاسب حسابا يسيرا وسكت عن ذكر
الحساب اكتفاء بالكتاب وانكره المعتزلة
زعما منهم انه عبث والجواب ما مر والسؤ

حق لقوله تعالى ولنسئلنهم اجمعين ولقوله
عليه السلام ان الله تعالى يدني المؤمنين فيضع عليه
كنفه ويستره فيقول اتعرف ذنب كذا اتعرف
ذنب كذا فيقول نعم اي رب حتى قرره بذ
نوبه وراى في نفسه انه قد هلك قال
سترتها عليك في الدنيا فانا اغفرها
لك اليوم فيعطى كتاب حسناته واما الكفا
ر والمنافقون فينادى بهم على رؤس
الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على
ربهم الا لعنة الله على الظالمين والحوض
حق لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر ولقو
له عم حوض مسيرة شهر وزواياه سواء
وماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب
من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء

من يشرب منها فلا يظمأ ابدا والاحاديث
فيه كثيرة والصراط حق وهو جسر ممدود
على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف
يعبره اهل الجنة وتزل فيه اقدام اهل النار و
انكره اكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه
وان امكن فهو تعذيب للمؤمنين والجواب
ان الله تعالى قادر على ان يمكن من العبور عليه
ويسهله على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه
كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة
ومنهم كالجواد المسرع الى غير ذلك مما
ورد في الحديث والجنة حق والنار حق
لان الايات والاحاديث الواردة في اثبا
تهما اشهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى تمسك
المنكرون بان الجنة موصوفة بان عرضها

كعرض السموات والارض وهذا عالم العنا
صح وفي عالم الافلاك او عالم آخر خارج
عنه مشكل ثم يجوز ان طرفى كلا السام وهو
بط قلنا هذا مبنى على اصلكم الفاسد وقد
تكلمنا عليه في مواضعه ومعنا اى الجنة
والنار مخلوقتان الان موجودتان تكرير
وتاكيد وزعم اكثر المعتزلة انهما انما تخلقان
يوم الجزاء لنا قصة آدم عم وحوا واسكا
نهما في الجنة والايات الظاهرة في اعدا
دهما مثل اعدت للمتقين واعدت للكا
فرين محمل الظواهر اذ لا ضرورة في العدول
عن الظاهر فان عورض بمثل قوله تعالى تلك
الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون
علوا في الارض ولا فسادا قلنا يحتمل الحال

والاستمرار ولو سلم فقصة ادم عم تبقى
سالمة على المعارض قالوا لو كانت موجو
دتين الان لما جاز هلاك اكل الجنة لقوله
تعم اكلها دائم لكن اللازم باطل لقوله
تعم كل شئ هالك الا وجهه قلنا لا خفاء
في انه لا يمكن دوام اكل وانما المراد بالدوام
بانه اذا فنى منه شئ جئ ببدله
وهذا لا ينافي الهلاك لحظة على ان الهلاك
لا يستلزم الفناء بل يكفى الخروج عن
حد الانتفاء به ولو سلم فيجوز ان يكون
الامكاني بالنظر الى الوجود الواجبي بمنزلة
باقيتان لا تفنيان ولا يفنى اهلهما اى دائمتان
لا يطرأ عليهما عدم مستمر لقوله تعم في حق
الفريقين خالدين فيها ابدا واما ما قيل من

> المراد ان كل ممكن هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود

من الهتما لهلكان ولو لحظة تخفقا لقوله
تعا كل شئ هالك الا وجهه فلا ينافي
البقآء لهما المعنى على انك قد عرفت انه لا
دراك في الاية على الفناء وذهب الجهمية
الى انهما تفنيان ويفنى اهلهما وهو قول
باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع
من الامة وليس عليه شبهة فضلا
على حجة والكبيرة قد اختلف الروايات
فيها فروى ابن عمر انها تسعة الشرك
بالله تعا وقتل النفس بغير حق وقذف
المحصنة والتولي والفرار عن الزحف والسحر
واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين
والالحاد في الحرم وزاد ابو هريرة رضي
الله عنه اكل الربوا وزاد علي عليه السلام

السرقة وشرب الخمر وقيل كل ما كان مفسدة
مثل مفسدة شئ مما ذكروا واكبر منه وقيل
كل ما كان توعد عليه الشارع بخصوصه
وقيل كل معصية اصر عليها العبد فهي كبيرة وكل
ما استغفر عنها فهي صغيرة وقال صاحب
الكفاية الحق انهما اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتهما
فهي صغيرة بالنسبة الى ما فوقها
فكل معصية اضيفت الى ما فوقها فهي كبيرة وصغيرة وان اضيفت الى
ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر
لا ذنب اكبر منه وبالجملة المراد ههنا ان الكبيرة
التي هي غير الكفر لا تخرج العبد المؤمن من الايمان
لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان خلافا
للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس
بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين

نباء على الاعمال عندهم جزء من الايمان حقيقة
ولا تدخله اى العبد المؤمن فى الكفر خلافا
للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة
بل الصغيرة ايضا كافر وانه لا واسطة بين
الايمان والكفر لنا وجوه الاول ما سيجئ من
ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبى فلا
يخرج المؤمن عن الاتصاف به الا بما ينافيه
ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة او حمية
او انفة او كسل خصوصا اذا اقترن بخوف
العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا ينا
فيه نعم ذلك اذا كان بطريق الاستخفاف
كان كفرا لكونه علامة للتكذيب ولا نزاع فى
ان من المعاصى ما جعله الشارع امارة للتكذ
يب وعلم كونه كذلك بالادلة الشرعية

محمود

كسجود الصنم والقاء المصحف فى القاذورات
والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت
بالادلة انه كفر وبهذا ينحل ما يقال ان
الايمان اذا كان عبارة عن التصديق
والاقرار ينبغى ان لا يصير المقر بشئ من الا
فعال الكفر والفاظه ما لم يتحقق منه التكذ
يب والشك والثانى الايات والاحاديث
الناطقة باطلاق المؤمن على العاصى
كقوله تع يا ايها الذين امنوا توبوا
الى الله توبة نصوحا وقوله تع وان
طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الاية وهى
كثيرة الثالث اجماع الامة من عصر النبى عم
الى يومنا هذا بالصلاة على من مات من
اهل القبلة من غير توبة والدعاء لهم

استغفارهم مع العلم بارتكابهم الكبائر
بعد الاتفاق على ان ذلك لا يجوز لغير
المؤمن احتجت المعتزلة بوجهين الاول ان
الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة
فاسق اختلفوا في انه مؤمن وهو مذهب
اهل السنة او كافر وهو قول الخوارج او
منافق وهو قول الحسن البصري فاخذنا
بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا
هو فاسق ليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق
والجواب ان هذا احداث للقول المخالف
لما اجمع عليه السلف من عدم المنزلة
بين المنزلتين فيكون باطلا الثاني انه ليس
بمؤمن لقوله تعالى افمن كان مؤمنا
كمن كان فاسقا جعل المؤمن مقابلا للفاسق

وقوله

وقوله عم لا يزني الزاني حين يزني وهو
مؤمن وقوله عم لا ايمان لمن لا امانة له ولا
كافر لما تواتر من ان الامة كانوا لا يقتلونه
ولا يجرون عليه احكام المرتدين ويدفنونه
في مقابر المسلمين والجواب ان المراد بالفاسق
في الاية هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق
والحديث وارد على سبيل التغليظ والمبا
لغة في الزجر عن المعاصي بدليل الايات والا
حاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن
حتى قال عم لابي ذر لما بالغ في السؤال
ان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر
واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة في ان
الفاسق كافر كقوله تعالى ومن لم يحكم بما
انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله

تع ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون
وقول النبي ص من ترك الصلوة متعمدا فقد
كفر في ان العذاب مختص بالكافر كقوله
تع ان العذاب على من كذب وتولى لا يصليها
الا الاشقى الذي كذب وتولى وقوله تع
ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين الى
غير ذلك والجواب انها متروكة الظاهر
للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة
ليس بكافر والاجماع منعقد على ذلك
كما مر والخوارج خارجون عما انعقد عليه
الاجماع فلا اعتداد بهم و لا يغفر ان
يشرك به باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا
في انه هل يجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم
الى انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بالدليل

السمعي

السمعي وبعضهم الى انه يمتنع عقلا لان قضية الحكمة
التفرقة بين المسيء والمحسن والكفر نهاية في الجنا
ية لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة اصلا فلا يحتمل
العفو ورفع الغرامة اصلا وايضا الكافر يعتقده
حقا ولا يطلب له عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنه
حكمة وايضا هو اعتقاد الابد فيوجب جزاء
الابد وهذا بخلاف سائر الذنوب ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة
او بدونها خلافا للمعتزلة وفي تقرير الحكم
ملاحظة للآية الدالة على ثبوته والآيات
والاحاديث في هذا المعنى كثيرة فالمعتزلة يخصصونها
بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة وتمسكوا
بوجهين الاول الآيات والاحاديث الواردة
في وعيد العصاة والجواب انها على تقدير

عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب وقد
كثرة النصوص في العفو فيخص المذنب المعفو
عن عمومات الوعيد وزعم بعضهم ان الخلف في
الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى والمحققون على
خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى
ما يبدل القول لدي والثاني ان المذنب اذا
علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريرا
له على الذنب واغراء للغير عليه وهذا ينافي
حكمة ارسال الرسول والجواب ان مجرد جواز العفو
لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف
والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة بغاية
من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة الى كل
واحد فكفى به زاجرا ويجوز العقاب على الصغيرة
سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة او لم يجتنب لدخولها

تحت قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء و
لقوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها
والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة الى
غير ذلك من الآيات والاحاديث وذهب
بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز
تعذيبه لا بمعنى انه يمتنع عقلا بل بمعنى انه
لا يجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية على انه
لا يقع لقيام الادلة السمعية على انه لا يقع
كقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر
عنكم سيئاتكم واجيب بان الكبيرة المطلقة
هي الكفر لانه الكامل وجمع الاسم بالنظر الى
انواع الكفر وان كان الكل ملة واحدة في
الحكم او الى افراده القائمة بافراد المخاطبين
على ما تمهد من القاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع

تقتضي انقسام الآحاد بالآحاد كقولهم ركب القوم
دوابهم ولبسوا ثيابهم والعفو عن الكبيرة وهذا
مذكور فيما سبق الا انه اعاده ليعلم ان تر
ك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو
كما يطلق لفظ المغفرة عليه وليتعلق به
قوله اذا لم يكن عن الاستحلال والاستخفا
ف لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق
وبهذا يأول النصوص الدالة على تخليد العصاة
في النار او على سلب اسم الايمان عنهم والشفا
عة ثابتة للرسل والاخيار في حق اهل
الكبائر بالمستفيض من الاخبار في حق
اهل الكبائر خلافا للمعتزلة وهذا مبني
على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة
فبالشفاعة اولى عندهم لما لم يجز ان

واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات
وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين
فان اسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت
الشفاعة في الجملة والا لما كان لنفي نفعها
عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق
حال الكافر وتحقيق يأسهم معنى لان مثل هذا
المقام يقتضي ان يسموا بما يخصهم لا بما يعمهم
وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم بالكا
فر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه انه
انما يقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة
وقوله عم شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهو
حديث مشهور بل الاحاديث في باب الشفاعة متوا
ترة المعنى واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى واتقوا
يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل

منها شفاعة وقوله تعالى وما للظالمين
من حميم ولا شفيع يطاع والجواب بعد تسليم
دلالتهما على العموم في الأشخاص والأزمان
والأحوال أنه يجب تخصيصها بالكفار جمعا
بين الأدلة ولما كان أصل العفو والشفاعة
ثابتا بالأدلة القطعية من الكتاب والسنة
والإجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقا
وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيا
دة الثواب وكلاهما فاسد أما الأول فلأن
التائب ومرتكب الصغيرة والمجتنب عن الكبيرة
لا يستحقان العذاب عندهم فلا معنى للعفو عن
الجناية وأما الثاني فلأن النصوص الدا
لة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية
واهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في

النار

النار وإن ماتوا من غير توبة لقوله تعالى فمن
يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال
ذرة شرا يره ونفس الإيمان عمل خير لا يمكن
أن يرى جزاءه قبل دخول النار ثم يدخل النار
لأنه باطل بالإجماع فتعين الخروج من النار ولقو
له تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات ولقوله
تعالى إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت
لهم جنات الفردوس إلى غير ذلك من النصوص
الدالة على كون المؤمن من الجنة مع ما سبق
من الأدلة القاطعة على أن العبد لا يخرج
بالمعصية عن الإيمان وأيضا الخلود في النار
من أعظم العقوبات وقد جعل جزاء للكفر
الذي هو أعظم الجنايات فلو جوزي به غير الكافر
كان زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلا

وذهب المعتزلة والخوارج الى ان من دخل
النار فهو خالد فيها لانه اما كافر او صاحب
الكبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم والتائب
وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر ليسوا
من اهل النار على ما سبق من اصولهم والكافر
مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا
توبة لوجهين احدهما انه يستحق العذاب
وهو مضرة خالصة دائمة فينافي استحقاق
الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة
والجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق
بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستيجاب وانما
الثواب فضل منه والعذاب عدل فان شاء عفى منه
وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة الثاني
النصوص الدالة على الخلود كقوله تعالى ومن

يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها
وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد
حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى
بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك
اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب ان قاتل
المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا كافرا وكذا من
وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا من احاطت
به خطيئته وشملته من جوانبه ولو سلم فالخلود
قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم
[ومعنى المكث الابدي ان الخلود]
سجن مخلد ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة
على عدم الخلود كما مر والايمان في اللغة
التصديق اي اذعان حكم المخبر وقبوله وجعله
صادقا افعال من الامن كان حقيقة آمن به
آمنه من التكذيب والمخالفة يتعدى باللام

كما فى قوله تعالى حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اى
مصدق لنا وبالباء كما فى قوله صلى الله عليه وسلم الايمان
ان تؤمن بالله الحديث اى تصدق وليس حقيقة
التصديق ان يقع فى القلب نسبة الصدق
الى الخبر والمخبر من غير اذعان وقبول بل هو
اذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم
التسليم على ما صرح به الامام الغزالى رحمه الله
تعالى وبالجملة المعنى الذى يعبر عنه بالفا
رسية بكرويدن وهو معنى التصديق
المقابل للتصور حيث يقال فى اوائل علم
الميزان ان العلم اما تصور واما تصديق
صرح بذلك رئيسهم ابن سينا فلو حصل هذا
المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر
عليه من حيث ان عليه شيئا من امارات التكذيب

والانكار كما اذا فرضنا ان احدا صدق بجميع
ما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم واقر به وعمل
ومع ذلك شد الزنار بالاختيار او سجد
للصنم بالاختيار نجعله كافرا لما ان النبى صلى الله عليه وسلم
جعل ذلك علامة التكذيب والانكار و
تحقيق هذا المقام على ما ذكرت تسهل لك
الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة
فى مسئلة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصد
يق فاعلم ان الايمان فى الشرع هو التصديق
اى التصديق النبى صلى الله عليه وسلم بالقلب فى جميع ما علم
بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى اجمالا
وانه كاف فى الخروج عن عهدة الايمان ولا
ينحط درجته عن الايمان التفصيلى فالمشرك
المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون

مؤمنا بحسب اللغة دون الشرع لاخلاله
بالتوحيد الاشارة بقوله تعالى وما يؤمن اكثر
هم بالله الا وهم مشركون والاقرار اي بما
جاء من عند الله باللسان الا ان التصديق
ركن لا يحتمل السقوط اصلا والاقرار قد
يحتمله كما في حالة الاكراه فان قيل
فلا يبقى التصديق كما في حالة النوم والغفلة
قلنا التصديق في القلب والذهول انما هو
عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل المحقق
الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي
حتى كان المؤمن اسما لمن آمن به في الحال
او في الماضي ما لم يطرأ عليه ما هو علامة
التكذيب هو الذي ذكر من ان الايمان هو
التصديق والاقرار هو مذهب بعض العلماء

وهو

وهو اختيار الامام شمس الائمة الحلواني وفخر الاسلام
رحمهما الله وذهب جمهور المحققين
الى ان التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط
لاجراء الاحكام في الدنيا لما ان التصديق
بالقلب امر باطن لا بد له من علامة فمن
صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن
عند الله وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا
ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق
فبالعكس هذا هو اختيار الشيخ ابي منصور
رحمه الله تعالى والنصوص معاضدة لذلك
قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقال
الله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان وقال
الله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم
وقال صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على الايمان وقال

على دينك قال ص لاسامة حين قتل من قال
لا اله الا الله هلا شققت قلبه فان قلت
نعم الايمان هو التصديق لكن اهل اللغة لا يعرفون
منه الا التصديق باللسان والنبي ص واصحا
به سلام الله عليهم اجمعين كانوا يقبلون من
المؤمنين كلمة الشهادة ويحكمون بايمانه
من غير استفسار عما في قلبه قلت لا خفاء في
ان المعتبر في التصديق عمل القلب حتى لو فرضنا
عدم وضع لفظ التصديق لمعنى غير التصديق
القلبي لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف
بان المتلفظ بكلمة صدق مصدق للنبي
ص ومؤمن به ولهذا صح نفي الايمان عن بعض
المقرين باللسان قال الله تعالى ومن الناس من
يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين

ووضع لفظ

وقال الله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا واما المقر باللسان و
حده فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا ويجري
عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع في
كونه مؤمنا بينه وبين الله تعالى والنبي ص
ومن بعده كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم
بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافقين
فدل على انه لا يكفي في الايمان فعل اللسان
ظ وايضا الاجماع منعقد على ايمان من
صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه
منه مانع من خرس ونحوه فظهر ان حقيقة
الايمان ليست مجرد كلمتي الشهادة على ما زعمت
الكرامية ولما كان مذهب جمهور المحدثين
والمتكلمين والفقهاء ان الايمان تصديق

بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان اشارة
الى نفي ذلك بقوله اما الاعمال اى الطاعات
فهي تتزايد في نفسها والايمان لا يزيد ولا ينقص
فههنا مقامان الاول ان الطاعات غير
داخلة في الايمان لما مر ان حقيقة الا
يمان هو التصديق ولانه قد ورد في الكتا
ب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقو
له تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة وعدم
دخول المعطوف في المعطوف عليه وقد
ورد ايضا جعل الايمان شرط صحة الاعمال
كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات من
ذكر او انثى وهو مؤمن مع القطع بان المشروط
لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشيء

بنفسه وورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك
بعض الاعمال كما في قوله تعالى وان طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا على ما مر مع القطع
بانه لا تحقق للشيء بدون ركنه ولا يخفى
ان هذه الوجوه انما تقوم حجة على من جعل
الطاعات ركنا من حقيقة الايمان بحيث
ان تاركها لا يكون مؤمنا كما هو راى
المعتزلة لا على من ذهب الى انها ركن من
الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركه عن
حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعي وقد
سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها فيما سلف
اى التمسكات
المقام الثاني ان حقيقة الايمان لا يزيد و
لا ينقص لما مر انه التصديق القلبي الذي
بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور
اى القبول

فيه زيادة ولا نقصان حتى من حصل له حقيقة
التصديق فسواء اتى بالطاعات او ارتكب
المعاصي فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه
اصلا والآيات الدالة على زيادة الايمان
محمولة على ما ذكره ابو حنيفة انهم كانوا
امنوا في الجملة ثم ياتي فرض بعد فرض فكانوا
يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله
انه كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به وهذا
لا يتصور في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم وفيه نظر لان الاطلاع
على تفاصيل الفرائض ممكن في غير
عصر النبي صلى الله عليه وسلم والايمان واجب اجمالا فيما
علم وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا خفاء في ان التفصيلي
ازيد واكمل وما ذكر من ان الاجمالي لا ينحط عن
درجته فانما هو في الاتصاف باصل الايمان

علمها عليه

درجة التفصيلي

وقيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة
عليه في كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة
الازمان لما انه عرض لا يبقى الا
بتجدد الامثال وفيه نظر لان حصول المثل
بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في شيء
كما في سواد الجسم مثلا وقيل المراد زيادة ثمرته
واشراق نوره وضيائه في القلب فانه يزيد
بالاعمال وينقص بالمعاصي ومن ذهب
الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة
والنقصان ظاهر ولهذا قيل ان هذه المسئلة
فرع لمسئلة كون الطاعات من الايمان وقال
بعض المحققين لا نسلم ان حقيقة التصديق لا
تقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت
قوة وضعفا للقطع بان تصديق احاد

وصفاته

الامة ليس لتصديق النبي صـ وهذا قال ابراهيم
عم ولكن ليطمئن قلبي فهم هنا بحث آخر
وهو ان بعض القدرية ذهب الى ان الا
يمان هو المعرفة واطبق علماؤنا على فساده
لان اهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد صـ
كما كانوا يعرفون ابناءهم مع القطع بكفر
هم لعدم التصديق ولان من الكفار من
كان يعرف الحق يقينا وانما كان ينكر عنا
دا واستكبارا قال الله تع وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم فلا بد من بيان الفرق
بين المعرفة بالاحكام استيقانها وبين
التصديق بها واعتقادها ليصح كون
الثاني ايمانا دون الاول والمذكور في كلام
بعض المشايخ والمذكور في كلام بعض التصديق
والمشهور

اعلم

عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر
وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا
يثاب عليه ويجعله راس العبادات بخلاف
المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع
بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار
او حجر وهذا ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق
او الكلام الذي ذكره بعض المحققين
هو ان ينسب باختيارك الصدق الى المخبر
حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار
لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا مشكل
لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات
النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا
اذا تصورنا النسبة بين الشيئين وشككنا
في انها بالاثبات او النفي ثم اقيم البرهان على
ثبوتها فالذي يحصل لنا هو الاذعان والقبول

والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم
والاثبات والايقاع نعم تحصيل تلك الكيفية
يكون بالاختيار في مباشرة الاسباب وصرف
النظر ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الا
عتبار يقع التكليف بالايمان وكان هذا
هو المراد بكونه كسبيا اختياريا ولا يكفي المعر
فة في حصول التصديق لانها قد يكون بدون
ذلك نعم يلزم ان يكون المعرفة اليقينية المكتسبة
بالاختيار تصديقا ولا باس بذلك لانه
ح يحصل المعنى الذي يعبر عنها بالفارسية
بكرويدن وليس الايمان والتصديق سوى
ذلك وحصوله للكفار المعاندين المستكبرين
ممنوع وعلى التقدير الحصول فتكفيرهم يكون
بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد

والاستكبار

والاستكبار وما هو من علامة التكذيب والانكار
والايمان والاسلام واحد لان الاسلام
هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الاحكام
والاذعان وذلك حقيقة التصديق على
ما مر ويؤيده قوله تع فاخرجنا من كان
فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت
من المسلمين وبالجملة لا يصح في الشرع ان يحكم
ان يكون على احد بانه مؤمنا وليس بمسلم
او مسلم وليس بمؤمن ولا نعني بوحدتهما
سوى هذا وظاهر كلام المشايخ انهم ارادوا
عدم تغايرهما بمعنى انه لا ينفك احد
هما عن الاخر لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر
في الكفاية من ان الايمان هو تصديق
الله تع فيما اخبر به وامره ونواهيه

والاسلام هو الانقياد والخضوع للالوهية
وذلك لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالايمان
لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران
ومن اثبت التغاير يقال له ما حكم من امن
ولم يسلم او اسلم ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما
حكما ليس بثابت للآخر فبها والا فقد ظهر بطلان
قوله فان قيل قوله تعـ قالت الاعراب امنا
قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا صريح في
تحقق الاسلام بدون الايمان قلنا المراد
ان الاسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون
الايمان وهو في الاية بمعنى الانقياد الظاهر
من غير انقياد الباطن بمنزلة المتلفظ
بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الا
يمان فان قيل قوله عم الاسلام ان تشهد

ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة
وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت
ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام
هو الاعمال لا التصديق القلبي فلا يكون ايمانا
والاسلام واحدا قلنا المراد ان ثمرات الاسلام
وعلاماته ذلك كما قال عم لقوم وفدوا
عليه اتدرون ما الايمان بالله تعـ فقالوا
الله ورسوله اعلم قال شهادة ان لا
اله الا الله وان محمدا عم رسول الله واقامة
الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان
وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال عم
الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها
قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن
الطريق واذا وجد من العبد التصديق والا

وحكام
العلم

فقد صح ان يقول انا مؤمن حقا لتحقق الا
يمان ولا يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى لا
نه ان كان للشك فهو كفر لا محالة وان كا
ن للتأديب واحالة الامور الى مشية الله
تعالى او للشك في العاقبة والمآل لا في الآ
ل والحال او للتبرك بذكر الله تعالى والتبرؤ
عن تزكية نفسه والاعجاب بحاله فالا
ولى تركه لما انه يوهم بالشك ولهذا قا
ل المصنف لا ينبغي دون ان يقول لا يجوز لانه اذا
لم يكن للشك فلا معنى لنفي الجواز كيف و
قد ذهب اليه كثير من السلف حتى الصحابة
والتابعين وليس هذا مثل قولك انا شاب
ان شاء الله تعالى لان الشباب ليس من افعاله
المكتسبة ولا مما يتصور البقاء عليه في العاقبة

والمآل

والمآل ولا مما يحصل به تزكية النفس والا
عجاب بل مثل قولك انا زاهد متق ان شاء الله
تعالى وذهب بعض المحققين الى ان الحاصل للعبد
هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر
لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف
وحصول التصديق الكامل المنجي المشار اليه
بقوله تعالى اولئك هم المؤمنون حقا لهم
درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم
انما هو في مشية الله تعالى ولما نقل عن بعض
الاشاعرة انه يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء
الله تعالى بناء على ان العبرة بالايمان والكفر
والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى ان
المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان
طول عمره على الكفر والعصيان والكافر الشقي

من مات على الكفر نعوذ بالله وان كان طول
عمره على التصديق والطاعة على ما اشير اليه
بقوله تعالى في حق ابليس عليه اللعنة وكا
ن من الكافرين وبقوله ص السعيد من سعد في
بطن امه اشار الى ابطال ذلك بقوله فان
السعيد قد يشقى بان يرتد نعوذ بالله تعالى عن الا
يمان والشقي قد يسعد بان يؤمن بعد
الكفر والتغير يكون على السعادة والشقا
وة دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات
الله تعالى لما ان الاسعاد والاشقاء تكو
ين الشقاوة فلا تغير على الله تعالى ولا على
صفاته لما مر من ان القديم لا يكون محلا للحوادث
والحق انه لا خلاف في المعنى لانه ان اريد
بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل

من الآثار
في الحال وان اريد ما يترتب عليه من النجاة
والثمرات فهو في مشية الله تعالى ولا قطع بحصوله
في الحال فمن قطع بالحصول قصد الاول
ومن فوض الى المشية اراد الثاني وفي ارسال
الرسل جمع رسول فعول من الرسالة وهو
سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوي الالباب
من خليقته ليزيح بها عللهم فيما قصرت
عنه عقولهم من مصالح الدنيا والاخرة وقد عرفت
معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب حكمة
اي مصلحة وعاقبة حميدة وفي هذا اشارة
الى ان الارسال واجب لا بمعنى الوجوب العقلي
الذي على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة
تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس
بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة ولا

ممكن يستوي طرفاه كما ذهب اليه بعض المتكلمين
ثم اشار الى وقوع الارسال وفائدته و
طريق ثبوته وتعيين بعض من ثبت رسالته
فقال وقد ارسل الله تعالى رسلا من البشر
الى البشر مبشرين لاهل الطاعة والايمان
بالجنة والثواب ومنذرين لاهل الكفر
والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك مما
لا طريق للعقل اليه وان كان فبانظار دقيقة
لا يتيسر الا الواحد بعد واحد ومبينين للنا
س ما يحتاجون اليه من امور الدنيا والدين
فانه تعالى خلق الجنة والنار واعد
فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل احوالهما
وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن
الثاني مما لا يستقل العقل وكذا خلق الا

جسام

جسام النافعة والضارة ولم يجعل الله تعالى
للعقول والحواس استقلالا بمعرفتهما وكذا جعل
القضايا منها ما هي ممكنات لا طريق الى الجزم
باحد جانبيه ومنها ما هي واجبات او ممتنعات
لا يظهر للعقل الا بعد نظر دائم وبحث كامل بحيث
لو اشتغل الانسان به لتعطل اكثر مصالحه فكان
من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك
كما قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعا
لمين وايدهم اي الانبياء بالمعجزات الناقضات
للعادات جمع معجزة وهي امر يظهر بخلاف العا
دة على يدي مدعي النبوة عند تحدي المنكرين
على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وذلك
لانه لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله
ولما بان الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب

وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق
جري العادة بأن الله تعالى يخلق العلم بالصدق
عقيب ظهور المعجزة وإن كان عدم خلق العلم
ممكنا في نفسه وذلك كما إذا ادعى أحد بمحضر من
جماعة أنه رسول هذا الملك إليهم ثم قال
الملك إن كنت صادقا فخالف عادتك وقم من
مكانك ثلث مرات ففعل يحصل للجماعة علم
ضروري عادي بصدقه في مقالته وإن كان
الكذب ممكنا في نفسه فإن الإمكان الذاتي
بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي
كعلمنا بأن جبل أحد لم ينقلب ذهبا مع إمكانه
في نفسه فكذا هنا يحصل العلم بصدقه
بموجب العادة لأنها أحد طرق العلم كالحس
ولا يقدح في ذلك العلم احتمال كون المعجزة من

غير

غير الله أو كونها لا لغرض التصديق أو كونها
لتصديق الكاذب إلى غير ذلك من الاحتمالات
كما لا يقدح في علمنا الضروري بحرارة النار
إمكان عدم الحرارة للنار بمعنى أنه لو قدر
عدمها لم يلزم منه محال وأول الأنبياء
آدم عم وآخرهم محمد صم أما نبوة آدم عم فبا
لكتاب الدال على أنه قد أمر ونهي مع القطع
بأنه لم يكن في زمنه نبي آخر فهو بالوحي لا
غير وكذا السنة والإجماع فإنكار نبوته
على ما نقل عن البعض يكون كفرا وأما نبوة
محمد صم فلأنه ادعى النبوة وأظهر المعجزة أما
دعوى النبوة فقد علم بالتواتر وأما إظهار
المعجزة فلوجهين أحدهما أنه أظهر كلام الله
وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا

معارضة اقصر سورة منه مع تهالكهم
عليها حتى خاطروا بمهجهم واعرضوا عن المعارضة
بالحروف الى المقارعة بالسيوف ولم ينقل
عن احد منهم مع توفر قطعا على انه من الله
وعلم به صدق دعوى النبي علما عاديا
لا يقدح معه من الاحتمالات العقلية على
كشان سائر العلوم العادية وثانيهما
انه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة
ما بلغ القدر المشترك منه اعني ظهور
المعجزة حد التواتر وان كانت تفاصيلها
احادا كشجاعة علي وجود حاتم وهي
مذكورة في كتب السير وقد يستدل ارباب البصائر
على نبوته بوجهين احدهما ما تواتر من احواله
قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها و

اخلاقه

واخلاقه العظيمة واحكامه الحكيمة واقدا
مه حيث يحجم الابطال ووثوقه بعصمة الله
تعالى في جميع الاحوال وثباته على حاله لدى
الاهوال بحيث لم يجد اعداؤه مع شدة
عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعنا
ولا الى القدح فيه سبيلا فان العقل يجزم بامتناع
اجتماع هذه الامور في غير الانبياء وان يجمع
الله تعالى هذه الكمالات في حق من يعلم انه
يفتري عليه ثم يمهله ثلاثا وعشرين سنة
ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره على
اعدائه ويحيي اثاره بعد موته الى
يوم القيامة وثانيهما انه ادعى ذلك الامر
العظيم بين اظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة
معهم وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام

حكام الشرع واتمام مكارم الاخلاق واكمال
كثير من الناس في الفضائل العلمية والعملية
وتنوير العالم بالايمان والعمل الصالح واظهار
الله تع دينه على الدين كله كما وعده ولا
معنى النبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبتت
نبوته وقد دل كلامه وكلام الله تع المنزل
عليه على انه خاتم النبيين وانه مبعوث الى
كافة الناس بل الى الجن والانس ثبت انه
آخر الانبياء وان نبوته لا تختص بالعرب كما
زعم بعض النصارى فان قيل قد ورد في الحديث
نزول عيسى ع بعده قلنا نعم لكن محمد ص
يتابع لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه
وحي ونصب الاحكام بل يكون خليفة رسول
الله تع ثم الاصح انه يصلي بالناس ويؤمهم

ويهتدي

ويقتدي به المهدي لانه افضل وامامته اولى
وقد روي بيان عددهم في بعض الاحاديث
على ما روي ان النبي ص سئل عن عدد الانبياء
فقال ص مائة الف واربع وعشرون الفا
وفي رواية مائتا الف واربع وعشرون الفا
والاولى ان لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال
الله تع ومنهم من قصصنا عليك ومنهم من
لم نقصص عليك ولا يؤمن في ذكر العدد ان
يدخل فيهم من ليس منهم ان ذكر عدد اكثر من
عددهم او يخرج منهم من هو فيهم ان ذكر
عدد اقل من عددهم يعني ان خبر الواحد على
تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في
اصول الفقه لا يفيد الا الظن ولا عبرة با
لظن في باب الاعتقادات خصوصا اذا اشتمل

مبنيا على الاختلاف في رواية وكان القول بموجبه
يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان بعض
الانبياء لم يذكر للنبي عم ويحتمل مخالفة الوا
قع وهو عد النبي عم من غير الانبياء او غير
النبي من الانبياء بناء على ان اسم العدد
اسم خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة والنقصان
وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى لان
هذا معنى النبوة والرسالة صادقين نا
صحين لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة
وفي هذا اشارة الى ان الانبياء عليهم معصو
مين عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامر الشرا
يع وتبليغ الاحكام وارشاد الامة اما عمدا
فبالاجماع واما سهوا فعند الاكثرين وفي
عصمتهم من سائر الذنوب تفصيل وهو انهم

معصومون

معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع
وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور خلافا للحشوية
وانما الخلاف في ان امتناعه بدليل السمع او العقل
واما سهوا فجوزه الاكثرون واما الصغائر
فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي و
اتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل
على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف
بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه
فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحي واما قبله
فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة
الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة
عن اتباعهم فيفوت مصلحة البعثة والحق
منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات والفجور
والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة

صدور الصغيرة سهوا والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم
جوز اظهار الكفر تقية اذا تقرر هذا فما نقل
عن الانبياء مما يشعر بكذب او معصية فما كا
ن منقولا بطريق الاحاد فمردود وما كان
بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن والا
فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة
وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة وافضل الا
نبياء محمد صلعم لقوله تع كنتم خير امة ولا شك
ان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع
لكمال نبيهم الذي يتبعونه والاستدلال بقوله عليه السلام
انا سيد ولد آدم ولا فخر ضعيف لانه
لا يدل على كونه افضل من آدم بل من اولاده والملائكة
عباد الله العاملون بامره على ما دل
عليه قوله تع لا يسبقونه بالقول وهم

بامره

بامره يعملون ولا يستكبرون عن عبادته ولا
يستحسرون ولا يوصفون بذكورة ولا انوثة
اذ لم يرد بذلك نقل ولا دل عليه عقل وما زعم
عبدة الاصنام انهم بنات الله تع محال باطل
وافراط في شانهم كما ان قول اليهود ان
الواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله تع
بالمسخ تفريط وتقصير في حالهم فان قيل اليس قد
كفر ابليس وكان من الملائكة بدليل صحة
الاستثناء منهم قلنا لا بل كان من الجن ففسق
عن امر ربه لكنه لما كان في صفة الملائكة
في باب العبادة ورفعة الدرجة وكان
جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم صح استثناؤه
منهم تغليبا واما هاروت وماروت فا
لاصح انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا

كبيرة ولقد بينهما انما وجه المعاينة كما يعاينه الا
نبياء على الذاله والسهو كانا بيقظان الناس و
يعلمان السحر ويهو عن عملهما عن فتنة فلا يكفر كي
كفر في تعليم السحر بل في اعتقاده والعمل به والله
تع كتب انزلها على انبيائه وبين فيها امره
ونهيه ووعده ووعيده وكلها كلام الله تع
واحد وانما التعدد والتفاوت في النظم المقرو
والمسموع وبهذا الاعتبار كان الافضل هو القران
ثم التورية ثم الانجيل والزبور كما ان القران
كلام الله تع واحد لا يتصور فيه تفضل ثم باعتبار
القران والكتابة يجوز ان يكون بعض
السور افضل كما ورد في الحديث وحقيقة التفضيل
ان قراءته افضل لما انه انفع او ذكر الله تع فيه
اكثر ثم الكتب قد نسخت بالقران تلاوتها

وكتابتها

وكتابتها وبعض احكامها والمعراج لرسول الله عم
في اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ما شاء الله تع
من العلا حق اي ثابت بالخبر المشهور حتى
ان منكره يكون مبتدعا وانكاره وادعاء استحا
لته انما ينبني على اصول الفلاسفة والا فا
لخرق والالتيام على السموات جائز والاجسام متماثلة
يصح على احدها ما يصح على الآخر والله تع قادر على الممكنات
كلها وقوله في اليقظة اشارة الى الرد على من
زعم ان المعراج كان في المنام على ما روي عن معاوية
وبه انه سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صالحة
وروي عن عائشة انها قالت ما فقد جسد محمد عم
ليلة المعراج وقال الله تعالى وما جعلنا الرؤيا
التي اريناك الا فتنة للناس واجيب بان المراد الرؤ
يا بالعين والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان

مع روحه وكان المعراج والحج جميعا وقوله
بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان
للروح فقط ولا يخفى ان المعراج في المنام
او بالروح ليس مما ينكر كل الانكار والكفرة
انكروا امر المعراج غاية الانكار بل كثير من المسلمين
قد ارتدوا بسبب ذلك وقوله الى السماء
اشارة الى الرد من زعم ان المعراج في اليقظة
لم يكن الا الى بيت المقدس على ما نطق به
الكتاب وقوله ثم الى ما شاء الله تعالى اشارة
الى اختلاف اقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل
الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل الى
الى طرف العالم فالاسراء وهو من المسجد
الحرام الى بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب
والمعراج من الارض الى السماء مشهور ومن

السماء

السماء الى الجنة او الى العرش او غير ذلك احاد
ثم الصحيح انه عم انما راى ربه بفؤاده لا بعينه وكرا
مات الاولياء حق والولي هو العارف بالله و
صفاته بحسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب
عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوا
ت وكرامته ظهور امر خارق للعادة من
قبله غير مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون مقر
ونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا
وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة
والدليل على حقية الكرامات ما تواتر عن كثير
من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكا
ره خصوصا الامر المشترك وان كان التفاصيل
احادا وايضا الكتاب ناطق بظهورها من مريم
ومن صاحب سليمان عم وبعد ثبوت الوقوع

لا حاجة الى اثبات الجواز ثم اورد كلاما
يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جز
ئياته المستغربة جدا فقال فيظهر الكرا
مة على طريق نقض العادة للولي من قطع المسا
فة البعيدة في المدة القليلة كاتيان صاحب
سليمان وهو آصف بن برخيا على الاشهر
بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة
وظهور الطعام والشراب واللباس
عند الحاجة كما في حق مريم ع فانه كلما
دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها
رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو
من عند الله والمشي على الماء كما نقل عن كثير
من الاولياء وفي الهواء كما نقل عن جعفر
بن ابي طالب ع ولقمان السرخسي رحمه الله وغيرهما

وكلام

وكلام الجماد والعجماء اما كلام الجماد فكما روي انه
كان بين يدي سلمان وابي الدرداء قصعة
فسبحت وسمعا تسبيحها واما كلام العجماء فتكلم الكلب لاصحاب
الكهف وكما روي ان النبي ص قال بينا رجل يسوق بقرة
قد حمل عليها اذ التفتت البقرة اليه وقالت اني
لم اخلق لهذا وانما خلقت للحرث فقال الناس
سبحان الله بقرة تتكلم فقال النبي ع امنت بهذا
او انزواء المتوجه من البلاء وكفاية المهم
من الاعداء وغير ذلك من الاشياء مثل ر
ؤية عمر وهو على المنبر في المدينة جيشه بنهاوند
حتى قال لامير جيشه يا سارية الجبل الجبل تحذ
يرا له من وراء الجبل لمكر العدو هناك
وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب
خالد رض السم من غير تضرر به وكجريان النيل

بكتاب عمر وامثال هذا كثير من يحيى وفي اسئلة
المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء بانه
لو جاز ظهور خوارق العادة من اولياء لاشتبه
المعجزة فلا يتميز النبي من غيره اشار الجواب بقوله ويكون
ذلك اي ظهور خوارق العادة من الولي الذي
هو احاد الامة معجزة للرسول الذي ظهرت هذه
الكرامة لواحد من امته لانه لا يظهر بها اي بتلك
الكرامة ولي ان يكون وليا الا وان يكون محقا في
ديانته الاقرار باللسان والتصديق بالقلب
برسالة رسوله صم مع الطاعة له في اوامره
ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال
بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر
ذلك على يده والحاصل ان الامر الخارق
للعادة فهو بالنسبة الى النبي معجزة سواء

سواء ظهر من قبله عم او قبل احاد امته صم وبالنسبة
الى الولي كرامة لخلوه عن دعوى النبوة وظهر ذلك
قبله فالنبي لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصده
اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعا
بموجب المعجزات بخلاف الولي وافضل الاولياء بعد
نبينا والاحسن وان يقال بعد الانبياء لكنه
اراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا نبي
ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عم اذ لو
اريد كل بشر يولد بعده لم ينتقض التفضيل على
الصحابة ولو اريد كل بشر يوجد على وجه الا
رض لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم
ولو اريد كل بشر يوجد في الجملة انتقض بعيسى عم
ابو بكر الصديق الذي صدق النبي صم في النبوة
من غير تلعثم وفي المعراج بلا تردد ثم عمر

الفاروق الذي صدق النبي ص وفرق بين الحق و
الباطل في القضايا والخصومات ثم عثمان
ذو النورين كان النبي ص زوجه رقية ولما
ماتت رقية زوجه ام كلثوم ولما ماتت
قال ص لو كانت عندي ثالثة لزوجتكها
ثم علي المرتضى من عباد الله وخلص اصحاب
رسول الله على هذا وجد السلف والظاهر
انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذ
لك واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين
متعارضة لم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به
شيء من الاعمال او يكون التوقف فيه مخل
بشيء من الواجبات ولو كان السلف كانوا متو
قفين في تفضيل عثمان حيث جعلوا من علامات
السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة

الختنين والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة
الثواب فللتوقف جهة وان اريد كثرة ما
يعده ذوو العقول من الفضائل فلا وفصل في تمام
ان نيابة النبي عن الرسول في اقامة الدين بحيث
يجب على كافة الامم الاتباع على هذا الترتيب
ايضا يعني ان الخلافة بعد رسول الله ص لابي
بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي المرتضى وذلك
لان الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول
الله ص في سقيفة بني ساعدة واستقر رايهم
بعد المشاورة والمنازعة الى ابي بكر واجمعوا
على ذلك وتابعه علي المرتضى على رؤس الاشهاد
وبعد توقف كان منه ولو لم تكن الخلافة حقا
له لما اتفق عليه الصحابة ولنازعه
علي المرتضى كما نازعه على المرتضى لما نازعه

المعاوية ولا قبح عليه لو كان في حقه نص
كما زعمت الشيعة وكيف يتصور في حق اصحاب
الرسول صلعم الاتفاق على الباطل وترك العمل
بالنص الوارد ثم ان ابا بكر لما ايس من حيوته
دعى عثمان واملى عليه كتاب عهده لعمر فلما
كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم
بالبيعة لمن في الصحيفة فبايعوا حتى مرت
لعلي رضه فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر
وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته ثم استشهد
عمر وترك الخلافة شورى بين ستة عثما
ن وعلي رضه وعبد الرحمن بن عوف وطلحة وز
بير وسعد بن ابي وقاص ثم فوض الخمسة امرهم
الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار
هو عثمان وبايعه في الصحابة فبايعوا
بمحضرم

ولقاد

ونفاذ والارادة وصلوة معه الجمعة والاعياد
فكان اجماعا ثم استشهد وترك الامر مهملا فاتفق
جميع كبار المهاجرين والانصار على علي رضه والتمسوا
منه قبول الخلافة وبايعوه لما كان افضل اهل
عصره واولاهم بالخلافة وما وقع من المخا
لفات والمحاربات لم يكن عن نزاع في خلافته بل عن
خطأ في الاجتهاد وما وقع من الاختلاف
بين الشيعة والسنة في هذه المسئلة ولعادة
كل من الفريقين التعصب في باب الامامة وايراده
الاسولة والاجوبة من الجانبين فمذكور في
المطولات والخلافة ثلثون سنة ثم بعدها
ملك ولما ذكر لقوله صلعم الخلافة بعدي
ثلثون سنة ثم تصير عضوضا وقد استشهد
علي رضه على راس ثلثين سنة من وفات رسول

الله صلعم فمعاويه ومن بعده لا يكونون خلفاء
بل ملوكا وامراء وهذا مشكل لان اهل الحل
والعقد من الامة قد كانوا متفقين على خلا
فة الخلفاء العباسية وبعض المروانية كعمر
بن عبد العزيز مثلا ولعل المراد ان الخلافة
الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة و
ميل عن المتابعة يكون ثلثين سنة وبعدها قد
يكون وقد لا يكون ثم الاجماع على نصب الامام
واجب وانما الخلاف في انه يجب على الله تعالى
او على الخلق بدليل سمعي او عقلي والمذهب انه
يجب على الخلق سمعا لقوله صلعم من مات
ولم يعرف امام زمانه مات ميتة الجا
هلية ولان الامة قد جعلوا اهم المهمات
بعد وفات النبي صلعم نصب الامام حتى قدموه

على الدفن وكذا بعد موت كل امام ولان كثيرا
من الموجبات الشرعية يتوقف عليه كما اشار
اليه بقوله والمسلمون لا بد لهم من امام يقوم
بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد ثغو
رهم وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم و
قهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق
واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات
الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القا
ئمة على الحقوق وتزويج الصغاير والكبا
ئر الذين لا اولياء لهم وقسمة الغنائم ونحو
ذلك من الامور التي لا يتولاها احاد الامة
فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذي الشوكة في
كل ناحية ومن اين يجب نصب من له الرياسة
العامة قلنا لانه يؤدي الى منازعات

في زمان مفضية الى اختلال امر الدين والدنيا
كما يشاهد في زماننا هذا فان قيل فليكتف
بذي شوكة من له الرياسة العامة اماما
كان او غير امام فان انتظام الامر يحصل بذلك
كما في عهد الاتراك قلنا لانسلم يحصل بعض
النظام في امر الدنيا لكن يختل امر الدين با
لكلية هو المقصود الاهم والعمدة العظمى فان
قيل فعلى ما ذكر من ان مدة الخلافة ثلثون
سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين
خاليا عن الامام فيعصي الامة كلهم
ويكون ميتتهم ميتة الجاهلية قلنا قد
سبق ان المراد الخلافة الكاملة ولو سلم
فلعل دور الخلافة ينقضي دون دور الا
مامة بناء على ان الامامة اعم لكن هذا

الاصطلاح لم نجده للقوم بل من الشيعة
من زعم ان الخلافة اعم ولهذا يقولون بخلافة
الائمة الثلثة دون الامامة واما بعد الخلفاء
العباسية فالامر مشكل فان قيل فينبغي ان يكون الامام
ظاهرا يرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغر
ض من نصب الامام لا مختفيا من اعين الناس خوفا
من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء ولا منتظرا
خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع مواد
الشر والفساد وانحلال نظام اهل الظلم والعناد
كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم
ان الامام الحق بعد رسول الله علي رضي الله عنه ثم ابنه
الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه زين العابدين
ثم ابنه محمد باقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم
ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي موسى الرضا

ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه علي النقي ثم ابنه الحسن
العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي
وقد اختفى خوفا من اعدائه وسيظهر فيملأ
الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما
ظلما ولا امتناع في طول عمره وامتداد ايام
حيوته كعيسى والخضر عليهما السلام وغيرهما
واجيب بان اختفاء الامام وعدمه سواء
في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الا
مام وان خوفه من الاعداء لا يوجب الا
ختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية
الامر ان يوجب اختفاء دعوى الامامة كما في
حق ابائه الذين كانوا ظاهرين على الناس
ولا يدعون الامامة وايضا فعند فساد الزما
ن واختلاف الاراء واستيلاء الظلمة احتياج

الكتاب

الناس الى الامام اشد وانقيادهم له اسهل ويكون
من قريش لا يجوز من غيرهم ولا يختص ببني هاشم
ولا باولاد علي عند البعض لنا شرط ان يكون الامام قر
شيا لقوله ص الائمة من قريش وهذا الخبر
اوصل لكن لما رواه ابو بكر محتجا به على الا
نصار لم ينكره احد فصار مجمعا عليه لم يخالف
فيه الا الخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط
ان يكون هاشميا وعلويا لما سبق بالدلالة
ثم من خلافة ابي بكر وعمر وعثمان مع انهم
لم يكونوا من بني هاشم وان كانوا من قريش
فان قريشا اسم لاولاد نضر بن كنانة و
هاشم ابو المطلب جد رسول الله ص فانه
محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن
عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن

لوي بن غالب بن فهر بن مالك بن نضر بن كنانه
بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن
نزار بن معد بن عدنان خلافا للعلوية لانهم
والعباسية من بني هاشم لان عباسا وابا
طالب ابني عبد المطلب وابو بكر قرشي لانه ابن
ابي قحافة بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب
بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لوي
وكذا عمر لانه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى
بن رياح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن
عدي بن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن
ابي العاص بن امية بن عبد الشمس بن عبد مناف
فلا يشترط في الامام ان يكون معصوما
لما مر من الدليل على امامة ابي بكر مع
عدم القطع بعصمته وايضا الاشتراط هو

المحتاج

المحتاج الى الدليل وما في عدم الاشتراط فيكفي
عدم دليل الاشتراط واحتج بقوله تعالى لا ينال
عهدي الظالمين وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الا
مامة والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية
مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح و
غير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما وحقيقة
العصمة ان لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب
مع بقاء قدرته واختياره وهي معناه قو
لهم هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره
عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء ولهذا
قال الشيخ ابو منصور رحمه الله العصمة لا تزيل
المحنة وبهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصية
الشخص او في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب
عنه كيف ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليف

بترك الذنب ولما كان رضنا با علية ولان يكون
افضل من اهل زمانه لان المساوي في الفضيلة
بل المفضول الاقل علما وعملا وربما كان اعرف
بمصالح الامامة ومفاسدها واقدر على
القيام بموجبها خصوصا اذا كان نصب المفضول
ارفع للشر وابعد من اثارة الفتنة ولهذا جعل
عمر الامامة شورى بين ستة مع القطع بان
بعضهم افضل من البعض فان قيل كيف صح
جعل الامامة شورى بين الستة مع القطع
بانه لا يجوز نصب امامين مستقلين يجب كل
منهما على الانفراد ولما يلزم من ذلك امتثال
احكام متضادة والامام الشورى فان قلنا
بمنزلة امام واحد ويشترط ان يكون من اهل
الولاية المطلقة الكاملة اى مسلما حرا ذكرا

عاقلا

عاقلا بالغا اذ ما جعل الله للكافرين على المؤمنين
سبيلا والعبد مشغول بخدمة المولى مستحقر في اعين
الناس والنساء ناقصات عقل ودين والصبي
والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف
في مصالح الجمهور سائسا اى مالكا للتصرف
في امور المسلمين بقوة رايه ورويته ومعونة
باسه وشوكته قادرا بعلمه وعدله وكفا
يته وشجاعته على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود
دار الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم اذ الا
خلال بهذه الامور مخل بالغرض من نصب الامام
ولا ينعزل الامام بالفسق اى بالخروج عن
طاعة الله تعالى والجور اى الظلم على عباد الله
لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والا
مراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف كانوا ينقا

دون ظلم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم كما
يريدون والخروج عليهم ولان العصمة ليست
شرطا للامامة ابتداء فبقاء اولى وعن
الشافعي ان الامام ينعزل بالفسق والجور
وكذا كل قاض وامير واصل المسئلة ان الفاسق
ليس من اهل الولاية عند الشافعي لانه لا ينظر
لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند ابي حنيفة
هو من اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق
تزويج ابنته الصغيرة والمسطور في كتب الشافعية
فيه ان القاضي ينعزل بالفسق بخلاف
الامام والفرق ان في انعزاله ووجوب نصب
غيره اثارة الفتنة لما له من الشوكة
بخلاف القاضي وفي رواية النوادر عن العلماء
المشايخ اذا قلد الفاسق ابتداء يصح ولو قلده

وهو عدل ينعزل بالفسق لان المقلد اعتمد عدالته
فلم يرض بقضائه بدونها وفي فتاوى
قاضي خان اجمعوا على انه اذا ارتشى لا ينفذ
قضاؤه فيما ارتشى وانه اذا اخذ القاضي القضاء
بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه
ويجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر لقوله ع
صلوا خلف كل بر وفاجر ولان علماء الامة كانوا
يصلون خلف الفسقة واهل الاهواء
والبدع من غير نكير وما نقل عن بعض السلف
من المنع عن الصلاة خلف الفاسق والمبتدع
فمحمول على الكراهة اذ لا كلام في كراهة الصلاة
خلف الفاسق والمبتدع هذا اذا لم يؤد
الفسق او البدعة الى حد الكفر واما اذا ادى
فلا كلام في عدم جواز الصلاة ثم المعتزلة

وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوّزون
الصلوة في خلفه مطلقا ان شرط الامامة عند
هم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق
والاقرار والاعمال جميعا ويصلى على كل بر
وفاجر اذا مات على الايمان للاجماع ولقوله
ص لا تدعوا اي لا تتركوا الصلوة على من مات من
اهل القبلة فان قيل امثال هذه المسائل
انما هي من فروع الفقه فلا وجه لايرادها
في اصول الكلام وان اراد ان اعتقاد حقيقة
ذلك واجب وهو من الاصول فجميع مسائل
الفقه كذلك قلنا انه لما فرغ من علم
الكلام من مباحث الذات والصفات
والافعال والمعاد والنبوة والامامة على
قانون اهل الاسلام وطريق اهل السنة و

وكافة

وكافة ما ورد التنبيه على بعض من المسائل التي
يتميز بها اهل السنة والجماعة من غيرهم مما
خالف فيه المعتزلة والشيعة او الفلاسفة
او الملاحدة او غيرهم من اهل البدع والاهواء
سواء كان تلك المسائل من فروع الفقه
او غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد
ونكف عن ذكر الصحابة الا بخير لما روي في الا
حاديث الصحيحة في مناقبهم ووجوب الكف
عن الطعن فيهم لقوله ص لا تسبوا اصحابي فلو
ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم
ولا نصيفه ولقوله ص اكرموا اصحابي فا
نهم خياركم الحديث ولقوله ص الله الله
في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم
فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم

فسبعى بعضهم ومن اذاهم فقد اذانى ومن اذانى
فقد اذى الله تعالى ومن اذى الله فيوشك ان
ياخذه ثم فى مناقب كل من ابى بكر وعمر وعثمان
وعلى وحسن ص وحسين ع ومن غيرهم من اكا
بر الصحابة رضى الله عنهم اجمعين احاديث صحيحة
وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات
فله محامل وتاويلات فسبهم والطعن فيهم
ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر
كقذف عائشة والا فبدعة وفسوق والجملة
لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين
تجويز اللعن على المعاوية واحزابه لان
غاية امرهم البغى والخروج على الامام الحق
وهو لا يوجب اللعن وانما اختلفوا فى يزيد بن
معاوية حتى ذكر فى الخلاصة وغيرها

انه لا ينبغى اللعن عليه ولا على الحجاج لان النبى ص
نهى عن اللعن للمصلين ومن كان من اهل القبلة
وما نقل من لعن النبى ص لبعض القبلة فلما انه
يعلم من احوال الناس ما لم يعلم غيره وبعضهم
اطلق اللعن عليه لما انه كفر حين امر بقتل الحسين
المظلوم واتفقوا على جواز اللعن على من قتله
او امر به او اجازه ورضى به والحق ان رضا
يزيد لعنه الله بقتل الحسين ع واستبشاره بذ
لك واهانة اهل بيت النبى ص مما تواتر معناه
وان كان تفاصيلها احادا فنحن لا نتوقف
فى شانه بل فى ايمانه لعنة الله عليه وعلى انصاره
واعوانه ونشهد بالجنة للعشرة الذين بشرهم
النبى ص بالجنة حيث قال ع ابو بكر فى الجنة و
عمر وعثمان فى الجنة وعلى فى الجنة وطلحة

في الجنة وزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف
في الجنة وسعد بن ابي وقاص في الجنة وسعيد
بن زيد في الجنة وابو عبيدة بن الجراح في
الجنة وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن
والحسين ع لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة
سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين
سيدا شباب اهل الجنة وساير الصحابة
لا يذكرون الا بخير ونرجو لهم اكثر مما نرجو
لغيرهم من المؤمنين ولا نشهد بالجنة والنار
لاحد بعينه بل نشهد بان المؤمنين من اهل الجنة
والكافرين من اهل النار ونرى المسح على
الخفين في السفر والحضر لانه وان كان
زيادة على الكتاب لكنه بالخبر المشهور
ومثل علي ع من المسح على الخفين فقال جعل

رسول

رسول الله ص ثلثة ايام ولياليهن للمسافر
يوما وليلة للمقيم وروى ابو بكر عن رسول
الله ص ارخص للمسافر ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم
يوما وليلة اذا تطهر فلبس خفيه ان يمسح
عليهما قال الحسن البصري ادركت سبعين نفرا
من الصحابة يرون المسح على الخف ولهذا
قال ابو حنيفة ما قلت بالمسح على الخف
حتى جاءني فيه دليل مثل ضوء النهار وعن
الكرخي اخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخف
لان الاثار التي جاءت فيه في حكم المتواتر
وبالجملة من لا يرى المسح على الخف فهو من اهل
البدعة حتى سئل انس بن مالك عن السنة
والجماعة فقال ان تحب الشيخين ولا
تطعن في الختنين وتمسح ولا تحرم نبيذ التمر و

هو ان ينبذ تمرا او زبيبا في الماء فيجعل في الاناء
من الخزف فيحدث فيه لذع كما للفقاع وكان النهي
عن ذلك في البداية الاسلام لما كان
الجرار اواني الخمر ثم نسخ فهذا تحريمه من قوا
عد اهل السنة خلافا للروافض وهذا بخلاف ما
اذا اشتد وصار مسكرا فان القول بحرمة قليله
او كثيره مما ذهب اليه كثير من اهل السنة
ولا يبلغ ولي درجة الانبياء لان الانبياء معصو
مون مامورون بتبليغ الاحكام وارشاد الا
نام بعد الاتصاف بكمالات الاولياء فما
نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي
افضل من النبي كفر وضلال نعم قد يقع
تردد في مرتبة النبوة افضل ام مرتبة
الولاية بعد القطع بان النبي متصف بالمر

تبتين

تبتين فانه افضل من الولي الذي ليس بنبي ولا
يصل العبد ما دام عاقلا بالغا الى حيث يسقط
عنه الامر والنهي لعموم الخطابات الواردة في
التكاليف واجماع المجتهدين على ذلك وذهب الابا
حيين الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفا
قلبه واختار الايمان على الكفر من غير نفاق
سقط عنه الامر والنهي ولا يدخله الله النار بار
تكاب الكبائر وبعضهم الى انه يسقط عنه العبا
دات الظاهرة ويكون عبادته التفكر وهذا
كفر وضلال فان اكمل الناس في المحبة والا
يمان هم الانبياء خصوصا حبيب الله مع ان
التكاليف في حقهم اتم واكمل واما قوله ص اذا
احب الله عبدا لم يضره ذنب فمعناه انه عصمه
من الذنوب فلم يلحقه ضررها والنصوص

الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها اذا كان ما يقتضيه
ظواهرها تجوز ان العقلاء ما لم يصرف عنها دليل
قطعي كما في الايات التي تشعر ظواهرها بالجهة
والجسمية ونحو ذلك لا يقال هذه ليست من
النصوص بل من المتشابهة لانا نقول المراد بالنص
ههنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم
بل ما يعم اقسام النظم على ما هو المتعارف والعدول
عنها اي عن الظواهر الى معان يدعيها اهل البا
طن وهم الملاحدة وسموا الباطنية لادعا
ئهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها
معان باطنة لا يعرفها الا المعلم وقصدهم
بذلك نفي الشريعة بالكلية الحاد اي ميل و
عدول عن الاسلام واتصال واتصاف بكفر لكو
نه تكذيبا للنبي عم فيما علم مجيئه به بالضرورة

واما ما يذهب اليه بعض المحققين من ان
النصوص محمولة على ظواهرها ومع ذلك
فيها اشارة خفية الى دقائق تنكشف على
ارباب السلوك يمكن التطبيق بينهما وبين الظوا
هر المرادة فهو كمال الايمان ومحض العرفان ورد
النصوص بان ينكر الاحكام التي دلت عليها
النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحشر
الاجسام مثلا كفر لكونه تكذيبا صريحا لله
تع ورسوله فمن قذف عائشة بالزنى
كفر لكونه تكذيبا واستحلال المعصية صغيرة
او كبيرة كفر اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي
وقد علم ذلك فيما سبق والاستهانة بها
كفر والاستهزاء بالشريعة كفر لان ذلك
من امارات التكذيب وعلى هذه الاصول تتفرع

ما ذكر في الفتاوى والواقعات فيما انه اذا اعتقد
الحرام حلالا فان كان حرمة بعينه وقد ثبت
بدليل قطعي يكفر والا فلا بان يكون حرمته
لغيره او ثبت بدليل ظني وبعضهم لم يفرق بين
الحرام لعينه ولغيره من استحل حراما وقد علم
في دين النبي عم تحريمه كنكاح ذوي المحارم و
شرب الخمر واكل الميتة او الدم والخنزير في
غير ضرورة فكافر وفعل هذه الاشياء بدون
الاستحلال فسق ومن استحل شرب النبيذ المسكر
كفر واما لو قال لحرام هذا حلال لترويج
السلعة او بحكم الجهل لا يكفر ولو تمنى ان لا يكون
حراما او لا يكون صوم رمضان فرضا لما يشق
عليه لا يكفر بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنى
وقتل النفس بغير حق فانه يكفر لان حرمة هذا

ثابت في جميع الاديان موافقة للحكمة ومن
اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد ان يحكم الله تعالى
بما ليس بحكمة وهذا جهل منه بربه وذكر
الامام الترجماني في كتاب الحيض انه لو استحل وطي
الحائض يكفر وفي النوادر عن محمد رح انه لا يكفر وهو
الصحيح وفي استحلال اللواطة بامرأته لا يكفر على
الاصح ومن وصف الله تعالى بما لا يليق به او سخر
باسم من اسمائه او امر من اوامره او انكر وعده ووعيده
وجه الى الضحك عن التكلم بالفكر وكذا لو جلس على
مكان مرتفع وحوله جماعة يسألونه مسائل
ويضحكونه ويضربونه بالوسائد يكفرون
جميعا وكذا لو امر رجلا ان يكفر بالله او عزم على
ان يامره يكفر وكذا لو افتى لامرأة بالكفر لتبين
من زوجها وكذا لو قال عند شرب الخمر والزنى

بأسم الله وكذا اذا صلى جماً بغير طهارة مستحلا
يكفر وان وافق ذلك الكعبة وكذا لو اطلق
كلمة الكفر لا لاعتقاد الى غير ذلك الكلمة
القنوط واليأس تعالى كفر اذ لا يامن مكر الله
الا القوم الخاسرون فان قيل المجرم بالمعاصي
يكون في النار ما من من استدلال و بالمطيع
يكون في الجنة امن من الله فيلزم ان يكون
المعتزلة كافر اما مطيعا كان او عاصيا لانه
اما امن او يأس وقد فرقوا عن اهل السنة
ان لا يكفر احد من اهل القبلة قلنا هذا ليس
بيأس ولا امن لانه على تقدير العصيان لا
ييأس ان يوفقه الله تعالى فيكفر المباحي في
بهذا لا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلي اذا
ربك كبيرة لزم ان يصير كافر اليأس فيه

رحمه الله ولاعتقاده انه ليس بمؤمن من ذلك
لانا لا نم ان اعتقاد استحقاقه النار يستلزم
اليأس وان اعتقد عدم ايمانه المقتضي مجموع
التصديق والاقرار والاعمال بناء على انتفاء
الاعمال يوجب الكفر هذا والجمع بين قولهم لا
يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر قائل
بخلق القرآن واستحالة الرؤية او سب الشيخين
او لعنهما وامثال ذلك مشكل وتصديق الكاهن
بما يخبره من الغيب كفر لقوله صلى الله عليه وسلم من اتى
كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله تعالى
على محمد عليه السلام والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن
في مستقبل من الزمان ويدعي معرفة الاسرار
مطالعة علم الغيب وكان في العرب كهنة
يدعوا معرفة الامور فمنهم من كان يزعم ان

له انسا من الجن وتابعة يلقي اليه
الاخبار ومنهم من كان يزعم انه يستدرك الامور
بفهم اعطيه والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث
الاتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغيب
امر تفرد الله سبحانه به لا سبيل اليه للعباد
الا باعلام منه والهام بطريق المعجزة او الكرامة
او ارشاد الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن ذلك
فيه ولهذا ذكر في الفتاوى ان قول القائل عند
رؤية هالة القمر يكون مطر مدعيا علم الغيب لا بعلامة
كفر والمعدوم ليس بشيء ان اريد بالشيء الثابت
المتحقق على ما ذهب اليه المحققون من ان الشيئية
تساوق الوجود والثبوت والعدم يرادف
النفي هذا حكم ضروري لم ينازع فيه الا المعتزلة
بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج وان اريد

المعدوم

المعدوم لا يسمى شيئا فهو بحث لغوي مبني على تفسير
الشيء بانه الموجود او المعدوم او ما يصح ان يعلم ويخبر
عنه فالمرجع الى النقل وتتبع موارد الاستعمال
وفي دعاء الاحياء للاموات وصدقتهم اي صد
قة الاحياء عنهم اي الاموات نفع لهم اي الاموات
خلافا للمعتزلة تمسكا بان القضاء لا يتبدل
وكل نفس رهينة بما كسبت والمرء مجزي
بعمله لا بعمل غيره ولنا ما ورد في الاحاديث الصحاح
من الدعاء للاموات خصوصا في الصلوة الجنازة
وقد توارثه السلف فلو لم يكن للاموات نفع
فيه لما كان له معنى قال عليه السلام ما من ميت يصلي
عليه امة من المسلمين يبلغون مائة كلهم
يشفعون له الا شفعوا فيه وعن سعد بن عبادة
قال يا رسول الله ان ام سعد ماتت فاي الصدقة

افضل قال الزروالي نحو سبرا وقال اهل الاعلام
سعد قال عم الدعاء يرد البلية والصدقة
تطفى غضب الرب قال عم ان العالم اذا مر على
قرية فان الله تعالى يرفع العذاب القبر عن مقبرة
تلك القرية اربعين يوما والاحاديث والا
ثار هذا الباب اكثر من ان يحصى والله تعالى
يجيب مجيب الدعوة بعض الحاجات لقوله تعالى اد
عوني استجب لكم ولقوله عم يستجاب دعاء العبد
ما لم يدع باثم او قطيعة رحم ما لم يستعجل
ولقوله عم ان ربكم حي كريم يستحيي من عبده اذا
رفع يديه اليه ان يردهما صفرا والعلامات
المهمة في ذلك صدق النية وخلوص الطوية
حضور القلب لقوله ادعوا الله وانتم موقنون
بالاجابة واعلموا ان الله لا يستجيب الدعاء

من قلب غافل واختلف المشايخ في انه هل يجوز
ان يقال يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور
لقوله تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال
ولانه لا يدعو الله لا يعرفه ولانه وان
اقر به فلما وصفه بما لا يليق به فقد نقض
اقراره وما روي في الحديث من ان دعوة
المظلوم وان كان كافرا يستجاب فمحمول على
الكفران النعمة وجوز بعضهم لقوله تعالى
حكاية عن ابليس رب انظرني فقال الله تعالى
انك من المنظرين وهذه اجابة واليه ذهب
ابو القاسم الحكيم وابو نصر الدبوسي وقال الصدر
الشهيد وبه يفتى وما اخبر به النبي عم من اشراط
الساعة اي علاماتها من خروج الدجال
ودابة الارض ويأجوج ومأجوج ونزول

عيسى عم من السماء وطلوع الشمس من مغربها فهو حق
لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق وقال
حذيفة بن اسيد الغفاري اطلع رسول الله
علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذاكرون قالوا
نذكر الساعة قال عم انها لن تقوم حتى
تروا قبلها عشر ايات فذكر الدخان والدجال
والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول
عيسى عم ابن مريم ويأجوج ومأجوج وثلثة
خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف
بجزيرة العرب واخر ذلك نار تخرج من
اليمن تطرد الناس الى محشرهم والاحاديث
الصحاح في هذه الاشراط كثيرة جدا
وقد روي احاديث واثار في تفاصيلها
وكيفيتها فليطلب من كتاب التفسير والسير

والتواريخ

والتواريخ فالمجتهد في العقليات والشرعيات
الاصلية والفرعية قد يخطئ وقد يصيب وذهب بعض
الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل
الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها مصيب وهذا
الاختلاف مبني على اختلافهم في ان الله تعالى في
كل حادثة حكما معينا ام حكمه في المسائل
الاجتهادية ما ادى اليه راي المجتهد وتحقيق هذا
المقام ان المسألة الاجتهادية اما ان لا يكون لله فيها
حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون وح
اما ان يكون من الله تع عليه دليل او لا يكون و
الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال
جماعة والمختار ان الحكم معين وعليه دليل
ظني ان وجده المجتهد اصاب وان فقده اخطأ
والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه وخفائه

فلذلك كان المخطئ معذورا بل ماجورا فلا
خلاف على المذهب في ان المخطئ ليس باثم و
انما الخلاف في انه مخطئ ابتداء وانتهاء اى بالنظر
الى الدليل والحكم جميعا واليه ذهب بعض المشايخ
وهو مختار الشيخ ابى منصور او انتهاء فقط اى
بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه وان اصاب
في الدليل حيث اقامه على وجهه مستجمعا لشرائطه
واركانه فاتى بما كلف به من الاعتبار و
ليس عليه في الاجتهاد بادنا اقامة الحجة
القطعية التي مدلولها الحقية والدليل على
ان المجتهد قد يخطئ ويصيب الاول قوله تعالى
ففهمناها سليمان والضمير للحكومة والفتيا
ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان
لتخصيص سليمان بالذكر جهة لان كلا منهما

قد اصاب الحكم حينئذ وفهمه الثاني الاحاديث والا
ثار الدالة على تردد الاجتهاد بين الصواب
والخطأ بحيث صارت متواترة المعنى فان
اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك
حسنة واحدة وفي حديث آخر للمصيب اجرا
ن وللمخطئ اجر واحد وعن ابن مسعود ان
اصبت فمن الله تعالى والا فمني ومن الشيطان
وقد اشتهر تخطئة الصحابة بعضهم بعضا
في الاجتهادات الثالث ان القياس مظهر
لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى
وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت نصا
واحد لا غير الرابع انه لا تفرقة في العمومات
الواردة في شريعة نبينا ص بين الاشخاص
فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل

الواحد بالمنافيين في الحظر والاباحة و الصحة
والفساد والوجوب وعدمه وتمام تحقيق
هذه الادلة والاجوبة عن تمسكات الحنفية
يطلب في كتاب التلويح وشرح التنقيح ورسل
البشر افضل من رسل الملائكة ورسل الملا
ئكة افضل من عامة البشر وعامة البشر
افضل من عامة الملائكة واما تفضيل رسل
الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل
بالضرورة واما تفضيل رسل البشر على رسل
الملائكة وعامة البشر على عامة الملا
ئكة فلوجوه الاول ان الله تعالى امر الملائكة
بالسجود لآدم عم على وجه التعظيم
والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية ارأيتك هذا
الذي كرمت علي انا خير منه خلقتني من

نار وخلقته من طين ومقتضى الحكمة الامر للادنى
بالسجود للاعلى دون العكس الثاني ان كل
احد من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى وعلم
آدم الاسماء كلها الاية ان الغرض تفضيل
آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقا
قه التعظيم والتكريم الثالث قوله تعالى ان الله
اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران
على العالمين والملائكة من جملة العالم
وقد خص من ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشر
على رسل الملائكة فبقي معمولا به فيما عدا
ذلك ولا خفاء في ان هذه المسئلة ظنية
يكتفى فيها بالادلة الظنية الرابع ان الا
نسان يحصل الفضائل والكمالات
العلمية والعملية مع وجود العوائق

والموانع من الشهوة والغضب ونحو
الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب
الكمالات ولا شك ان العبادة وكسب
الكمال مع الشواغل والصوارف اشق وادخل
في الاخلاص فيكون افضل وذهب المعتزلة
والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة
عم وتمسكوا بوجوه الاول ان الملائكة ار
واح مجردة كاملة بالفعل مبرأة عن مبادي
الشرور والآفات كالشهوة والغضب وعن
ظلمات الهيولى والصورة قوية على الافعال
العجيبة عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها من
غير غلط والجواب ان مبنى ذلك على اصول
الفلاسفة دون الاسلامية الثاني ان
الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون و

ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى علمه شديد
القوى وقوله تعالى نزل به الروح الامين ولا شك
ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان التعليم من الله
تعالى والملائكة انما هم المبلغون الثالث انه قد اطرد
في الكتاب والسنة ذكرهم على ذكر الانبياء
وما ذلك الا لتقدمهم في الشرف والرتبة والجواب
ان ذلك لتقدمهم في الوجود او لان وجودهم
اخفى فالايمان بهم اقوى فالتقديم اولى في الذكر الرا
بع قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا
لله ولا الملائكة المقربون فان اهل اللسان
يفهمون من ذلك افضلية الملائكة على عيسى عم
اذ القياس في مثله الترقي من الادنى الى الاعلى
يقال لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان
ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم القائل بالافضل

نبي عيسى ع وغيره من الانبياء والجواب ان النصارى
استعظموا المسيح بحيث يرفع من ان يكون عبدا
من عباد الله تعالى ينبغي ان يكون ابنا له لانه
مجرد لا اب له وقالوا كان يبرئ الاكمه والابرص
ويحيي الموتى بخلاف سائر عباد الله تعالى من بني
ادم لترد عليهم بانه لا يستنكف من ذلك
المسيح ولا من هو اعلى منه وهذا المرفوع
الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون
باذن الله تعالى على افعال اقوى واعجب من ابراء
الاكمه والابرص واحياء الموتى فالترقي
والعلو انما هو في المجرد اظهار اثار القدرة
لا من مطلق الشرف والكمال فلا دلالة على
افضلية الملائكة تعالى قد تم عقائد الا
سلام بعون الملك العلام تمام شد این کتاب
در دکانه استاد عبد الكريم لا كرمه محمّدنا
سه ساعت از روز سه‌شنبه گذشته في تاريخ
دوازدهم شهر ربيع الاول سنه …
والف والسلام على كاتبه